鈴木大拙全集

第十一巻

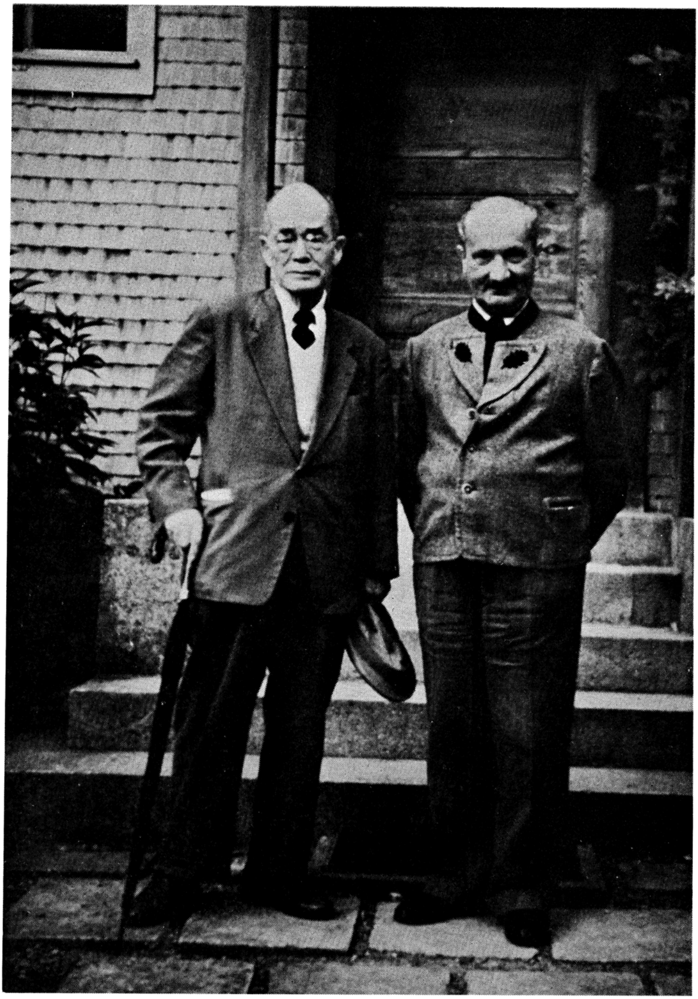
岩波書店刊行

編集

久松眞一

山口　益

古田紹欽



昭和二十八年　ハイデッガー氏と　　フライブルクにて

禪と日本文化
續禪と日本文化
日本佛教

總目次

禪と日本文化

序

大拙君は私の中學時代からの親しい友の一人である。七十の老翁尚當時の事を思ひ浮べることができる。君はその頃から他と異なつてゐた。弱年にして既に超世間的で深く人生問題について考へてゐた。我々が大學へ入る頃、君は獨り圓覺寺の僧堂に行つた。その頃尚洪川老師が居られたが、すぐ遷化せられたので、君は宗演和尚の鉗鎚を受けることとなつた。暫く大學に來た事もあつたが、全然雲水同様にして苦修錬磨した。此の如きもの十年、ポール・ケーラスの招きに應じてアメリカに行つた。アメリカに居ること又十年餘にして四十の頃歸つて來た。それより今日に至るまで、或は佛典を英譯し、或は禪について論じ、研究論述、齢古稀に及んで未だその窮する所を知らない。著書等身、君は日本に於てよりも外國の佛教學者の中によく知られて居るであらう。君自身は記憶して居られるか否かは知らぬが、君は若い時から佛教は世界に弘むべきだといつてゐた。今その言が思ひ合されるのである。君は一見羅漢の如く人間離れをして居るが、而も非常に情に細やかな所がある。無頓着の様であるが、而も事に忠實で綿密である。君は學者を以て自ら居らないであらうし、又君を目するに單なる學者を以てすべきでないと思ふが、君は學才の豊かな洞察に富む人と思ふ。屢〻堪へ難き人事に遭遇して、困る困るとはいつて居るが、何處か淡々としていつも行雲流水の趣を存して居る。私は多くの友を持ち、多くの人に交つたが、君の如きは稀である。君は最も豪さうでなくて、

最も豪い人かも知れない。私は思想上、君に負ふ所が多い。

昭和十五年八月

西田幾多郎

原著者序

此本はもと〳〵外國人のためにと云つて書いたものだが、それでも邦文に直して邦人に讀んで貰へば、亦何か利益になるか、參考になることもあらんかと云ふので、こんなものが出來たわけである。もとから自分の國の人に讀んで貰ふやうにと書くなら、また大分書き方もある。もつと研究的に書いて見たいと云ふ氣もないでもない。今のところ暫くは自由にならぬ身の上である。

近頃の邦人は龜の子のやうに頭や足をすつこめて固くなる一方のやうにも見えるが、本當に生長するには思想的にも精神的にも亦外延する必要があると自分は信ずる。殊に無價の寶を懷く自分等ではないか。

ここには關係のないやうな話だが、思ひ出すままに書く。英國の諸大學で講演の節、ケンブリッジ大學でトリニテ・カレジの客房で一、二泊した。教授や上級學生が一緒に集る食堂で會食した。その時の獻立表が日附まで佛蘭西語であつたので、主人のブロード教授に尋ねると「それは創立以來の慣例なのだ」と。次の日、校長役宅の庭を案内の者に芝生の見事なるを賞めたら、「それは三百年來のものだ」と。英國人の貴族氣質及び保守氣質が様〻の意味で、今日の英國を作つたのである。或るひとは英國人を僞善者だと云ふ。或るひとは最も教養ある民族だと云ふ。

それは何れにしても、日本の歴史を通じて、最も典型的な日本人は誰だと云ふと、上杉謙信・伊達政宗・千利休などを擧げてみたくなる。こんな人〻を今日活かして、各方面に世界の舞臺に上せたら、どんな役割を演ずることだら

うか。人物本位の日本文化觀も亦意義あるものと考へる。

北川桃雄君の丹念で出來上つた本書、大抵は吾意を獲て居る。大體の意向が汲みとられれば、それでよい。必ずしも學術的精確性を期せぬ。又、此書で述べたところは、禪と日本文化の全面に亙つたものでない。禪と能樂及び謠曲、禪と日本人の宗教觀・自然觀など云ふ方面に關しても、說くべきものが少くない。これは他日を期する。

昭和十五年八月

鎌倉にて

鈴木大拙

目　次

第一章　禪の豫備知識

今更云ふ迄もないが、日本人の道德的又は修養的乃至精神的生活に關し、公明に且つ理解をもつて、書いてゐる內外權威者の多くは、禪宗が日本人の性格を築き上げる上に極めて重要な役割を勤めたと云ふ點で、意見を齊しくしてゐる。自分は最近の最も權威ある外國の二人の著述、サー・チャールズ・エリオット(Sir Charles Eliot)の『日本佛教』及びサー・ジョージ・サンソム(Sir George Sansom)の『日本文化史』からも、是に關する敍述を本書の何處かで引用しておいた。多數の讀者は禪に就てはあまり善く知らないものと見て、是に就て玆に何か二つ三つ述べることが適當であり、又必要であらう。然し、是は容易なことではない。禪は、それに關して讀んだり聞いたりして、概念的にでも何か知識を持たぬ人には、これを理解するのが困難なのである。禪は理論と言語的解釋を超えることを要求し、又、是まで一般讀者には決して近づき得るものではなかつたからだ。特に禪に對して興味を持つ人〻には、[註]禪に關する余の著述の二、三を讀まれんことを希望する。兎に角、玆では禪の極く大略を述べて、日本人の性格と文化に及ぼした其影響を多少なりとも讀者に理解して欲しいのである。

註　*Essays in Zen Buddhism*, I, II, III (1927, 1933, 1934). *An Introduction to Zen Buddhism* (1934). *Manual of Zen Buddhism* (1935).

禪は初唐卽ち八世紀にシナに發達した佛教の一形態である。その眞の始まりは更に早く、六世紀の初め、南印度からシナに來た菩提達磨（ボーディダルマ）から起つたのである。その教義は大乘佛教の一般教義と變りはない。その教へるところも、勿論一般の佛教のそれである。然し、禪の目的は、印度・中央アジア、そしてシナにおいても、その發展するに從つて建設者（ファウンダー）の教への周圍に堆積した一切の皮相な見解を除去して、佛陀自身の根本精神を教へんと云ふにある。是等の「皮相な見解」は儀禮的・教典的であり、且つ民族心理の特殊性に基くものと云つてよい。禪は佛陀の精神を直接に見ようと欲するのである。

此精神は何であるか。此佛教の眞髓をなすものは何であるか。是は般若（プラジュニャー）（大智）と大悲（カルナー）である。般若は「超越的（トランセンデンタル）智慧（ウイズドム）」、大悲は「愛（ラヴ）」又は「憐情（コンパッション）」と譯すことが出來よう。般若に依つて、人は事物の現象的表現を超えて其實在を見得することが出來る。それ故に、般若を得れば、吾々は生と世界との根本的の意義を洞徹（インサイト）し得て、單なる個人的な利益や苦痛に思ひ煩ふことがなくなる。大悲がその時自在に作用する。それは「愛」が其利己的な妨げを受けずに、萬物に及ぶことが出來ると云ふ意味である。佛教では、愛は無生物にまで及ぶ。一切の存在は現在の生存狀態のままで、如何なる形態を取らうとも、愛が彼等に滲透するときは、結局、成佛する定めになつてゐると信じられてゐる。

禪は、無明（アヴィドヤー）と業（カルマ）の密雲に包まれて、吾々の裡に睡つてゐる般若を目覺まさうとするのである。無明と業は知性に無條件に屈伏するところから起るのだ。禪は此狀態に抗ふ。知的作用は論理と言葉となつて現はれるから、禪は自ら論理を蔑視する。自分そのものを表現しなければならぬ場合には、無言の狀態にゐる。知識の價値は事物の眞髓が把握せられた後に、始めて是を知ることが出來る。是は、禪が吾々の超越的智慧（般若）を目覺ます場合に、認識の普通のコースを逆にした特別な方法で、吾々の精神を鍛へると云ふ意味である。

宋代の五祖法演（西暦一一〇四歿）に依つて說かれた次の說話は、知力・論理・文字言語を基とする教說とは相反するものと云はれる禪的方法と禪の精神を、吾々が理解する上に多大の助けとならう。

「人が、禪とは如何なるものかと問へば、自分は禪とは夜盜の術を學ぶに似たるものと答へるであらう。或夜盜の息子が自分の父の年老いたのを見て思つた。「親父が商賣をやれぬとすれば、この己より外に自家（うち）の稼ぎ手はないわけだ。己が商賣を覺えねばなるまい」。彼は此考へを父親に密かに漏らし、父親も是を承知した。一夜、父は倅を伴ひ、或豪家に至り、塀を破り、屋內に入り、大きな長持の一つを開き、息子に、此中に入つて衣服を取り出せと命じた。息子が中に入るや否や、父はその蓋を下して鍵を堅く掛けた。そして中庭に飛び出し、泥棒だと大呼し、戸を叩いて、家中のものを起した上で、さて己は先の塀の穴から悠悠と逃げ去つてしまつた。家人は立騷いで燈をつけたが、盜人は既に逃げたことが判つた。その間に長持の中に固く閉込められた倅は、父親の無情を怨んだ。彼はひどく煩悶した擧句、名案が不意に浮んだ。鼠の物を嚙るやうな音を立てると、家人は下婢に燈を取つて長持を調べよと命じた。蓋を開けるや否や此處に閉込められてゐた捕虜は飛出した。燈を吹消した。下婢を突飛ばした。そして一目散に逃出した。人々は彼を追掛けた。彼は路傍に井戸を認めたので、大石を抱き上げて是を其水中に投じた。すると、暗い井の中に、盜人が入水したのだと思つて、追手は悉く井戸の周圍に集つた。そのうちに彼は無事自家（うち）に戻つた。彼は危機一髮のところだつたと云つて、父親の非道を鳴らした。父親が云つた、

「まあ、憤るな、何うして逃げてきたか一寸話してみろ。」

そこで倅が其冒險の一部始終を語り終つた時、父親は云つた、

「それだ。お前は夜盜術の極意を覺え込んだ。」」

此過激な夜盜術の教授法に依つて、禪の方法論が說明される。禪では弟子が其師匠に教へを求めると、師は弟子の面を打つて一喝する。「咄、此懶者奴(なまけもの)」。又、一人の僧が「煩惱から吾〻を解脫させると云ふ眞理に就て一つの疑問がありますが」と云ふ類の問を持つて師に近づいたとする。すると、師は法堂(はつたう)で、其僧を大衆の前に連れて行つて云ひ放つ。「皆の衆、疑問を抱くものが玆にゐるぞ」。師はこんな風にして此憐れむべき僧を其面前から突飛ばす。僧は這〻の體で自分の室に退く。まるで疑問を抱くことが犯罪でもあるかのやうである。さうでない迄も、自在に自分で點檢するにいいやうに一切が開放されてゐる場所で、却つて何かうろうろして迷子になつてゐるかのやうにも思はれる。弟子が師に對して、貴方は佛法を了解してゐられるか否か、等と尋ねると、彼は直ちに云ふ。「いや、わしにや何も解らぬ」。更に「それでは誰が佛法を會得してゐるのですか」と尋ねれば、師は書齋の前にある柱でも指すことであらう。

禪匠が論理家(ロジシヤン)らしい振舞をすることがあるとすれば、それは普通の推理法や評價標準を全く逆にしたものである。シェクスピアが何かの戲曲中の一人物に云はせたやうに「美は醜であり、醜は美である」ばかりでなく、「汝は吾であり、吾は汝である」と云ふのである。所謂る事實なるものは無視され、價値は顚倒する。

日本の劍匠達は屢〻禪の鍛錬法を用ゐる。一人の熱心な弟子が劍術を習ひたいと云ふのでやつてくる。山中の小庵に隱棲してゐた先師は、已むを得ず、それを承知する。ところが、弟子の每日の仕事は、師を助けて、薪を集め、溪流から水を汲み、材木を割り、火を起し、飯を炊ぎ、室や庭を掃くなど、家事一般の世話をさせられるのである。別に規則正しく劍術の法を教へられることもない。日數がたつに連れて、若者は不滿を覺えてきた。自分は召使として

働くため老先生の許にやつて來た譯ではなく、劍道の技を覺えるためにやつて來たのだ。そこで或日、師の前に出て、不平を云つて教へを乞ふと、師匠は「うん、それなら」と云ふ。その結果、若者は何一つの仕事も安心の念を持つてすることが出來なくなつた。何故かと云ふに、早朝飯を炊き出すと、師匠が現はれて、背後から不意に棒で打つてかかるのだ。庭を掃いてゐると思つてゐると、何時何處からともなく、同じやうに棒が飛んでくる。若者は氣が氣でない。心の平和を全く失つた。何時も四方に眼を配つてゐなければならなかつた。かやうにして數年たつと、始めて、棒が何處から飛んでこようとも、是を無事に避けることが出來るやうになつた。しかし、師匠は、それでも未だ、彼を許さなかつた。或日、老師が爐で自分の菜(さい)を調理してゐたのを見て、弟子は好機逸すべからずと考へ、大きな棒を取上げて、師匠の頭上に打下した。師匠は折から、鍋の上に身を屈めて、中のものを掻廻してゐるところだつたが、弟子の棒は鍋の蓋で受止められた。此時弟子は、是まで到り得なかつた、自分の知らない劍道の極意に對して、始めて悟りを開いた。彼はそこで本當に師匠の比なき親切さを味ひ得たと云ふことである。

茲に禪の鍛錬法の一風變つた所があるのだ。それは眞理がどんなものであらうと、身を以て體驗することであり、知的作用や體系的な學說に訴へぬと云ふことである。後者は技術の末に關らつて、其結果皮相的になり、中心事實に到達せぬことになる。理論化(セオリゼーション)と云ふことは野球をやる時や、工場を建てる時や、各種工業製品を製造する時等には、結構なことであるかも知れぬが、人間の魂の直接の表現である藝術品を創つたり、さう云ふ技術に熟達したりする場合、又正しく生きる術を獲んとする場合には、さう云ふ譯にはゆかぬ。事實、純正の意味の創作に關聯した事柄は、如何なる事でも皆、眞に「傳へ難き」もの、即ち論議を主體とする悟性の限界を超えたものである。それ故、禪のモットーは「言葉に頼るな」(不立文字)と云ふのである。

此點において、禪は科學、又は科學的の名に依つて行はれる一切の事物とは反對である。禪は體驗的であり、科學は非體驗的である。非體驗的なるものは抽象的であり、個人的經驗に對しては餘り關心を持たぬ。體驗的なるものは全く個人に屬し、其人の經驗を背景としなくては意義を持たぬ。科學は系統化（システマタイゼーション）を意味し、禪は正にその反對である。言葉は科學と哲學には要るが、禪の場合には妨げとなる。何故であるか。言葉は代表するものであつて、實體そのものではない、實體こそ、禪において最も高く評價されるものなのである。禪において言葉が要るとしても、それは賣買における貨幣と同じ價値のものである。寒さを防ぐために貨幣を着る譯にゆかぬ。饑渴を充すために貨幣を飲む譯にゆかぬ。貨幣は、實際の食物、實際の羊毛、實際の水が、生活に對して實際の價値を持つ時、それらに換へられるべきものなのである。人々は始終この知れ切つた事實を忘れてゐて、金を溜め込むことを止めようとせぬ。そんな鹽梅で、人々は言葉を記憶し、概念を弄び、それで自分は利口だと考へてゐる。成程、「利口」ではあるが、此種の利口さは人生の諸事實を扱ふ場合には益する所はない。益する所があるならば、今こそ黄金時代の千年期（ミリーニアム）*を持つべき好機ではないか。

* 基督再臨して一千年間世を治めんといふ說より出づ（譯者註）。

大略すれば、知識には三種ある。

第一は、讀んだり聞いたりすることに依つて得るものである。吾々は是を記憶して、平素重要な所有物として持つてゐるもので、所謂る知識の大部分はこの種のものである。吾々は地球上を限なく歩きまはつて、親しくこれを調査する譯にはゆかない。故に、世界の知識に就ては、他人が備へて吳れた地圖に賴る。第二の種類の知識は、科學的と普通云はれてゐるものである。觀察と實驗・分析と推理の結果である。それは前者より强固な基礎を持つてゐるが、

或程度、體驗的で經驗的なところがあるからであらう。第三の種類の知識は直覺的な理解の方法によつて達せられるものである。第二の形態の知識を重んずる人に從へば、直覺的な知識は事實に確實な基礎を有せぬから、あまり絶對的な信頼を置くことはできぬといふ。然し、事實としては、所謂る科學的知識は完璧なものではなくて、それ自身限界性を有するものであるから、異變（イマージエンス）、特に個人的異變の起つた場合には、科學と論理は兼て貯へておいた知識と計較（カルキユレーション）を利用する隙がない、記憶してゐる知識だけでは役に立たぬ。かかる場合には、精神は餘り咄嗟なので過去に貯藏した記憶の一切を喚起することは出來ないからである。然るに一方、直覺的知識はあらゆる種類の信仰、特に宗教的信仰の基礎を形成してをり、最も能率的に危機に應じ能ふのである。

禪が呼び醒まさんとする所は、此第三の形態の知識であつて、それは深く存在の基礎にまで滲透してゐる、と云ふよりは寧ろ、吾々の存在の深い處から出てくるものなのである。

少しく枝葉に涉つたが、佛教精神の自覺に關し知的作用に對して持つ禪の此根本的態度から察して、吾々は、禪の雰圍氣の裡には一般に、世の事物に對する或特殊の考へ方と感じ方が存することを知るのである。それは、

一、禪は精神に焦點を置く結果、形式（フオーム）を無視する。

二、卽ち、禪は如何なる種類の形式の中にも精神の嚴存をさぐりあてる。

三、形式の不十分、不完全なる事に依つて、精神が一層表はれるとされる。形式の完全は人の注意を形式に向け易くし、內部の眞實そのものに向け難くするからである。

四、形式主義（フオーマリズム）・慣例主義（コンベンシヨナリズム）・儀禮主義（リチユアリズム）を否定する結果、精神は全く裸出してきて、その孤絶性（アローンネス）・孤獨性（ソリタリネス）に還る。

五、超越的な孤高、又は、此「絶對なるもの（アブソルート）」の孤絶がアセティシズム（淸貧主義・禁慾主義）の精神である。それ

はすべての必要ならざるものの痕跡を、些かも止めないといふことである。
六、孤絶とは世間的の言葉で云へば無執著といふことである。
七、孤絶なる語を佛教者の使ふ絶對と云ふ意味に解すれば、それは最も卑しと見られてゐる野の雑草から、自然の最高の形態と云はれてゐるものに至る迄、森羅萬象の中に沈んでゐる。
これだけの前置きをして、私は次に、一般諸美術、武士道の發展、儒教及び一般教育の研究と普及、茶道の興隆等に見られるやうに、日本文化及び日本的性格の形成上に、禪宗が勤めた役割を論じたいのである。他の點は機に觸れて云ひ及ぼすこととしよう。

第二章　禪と美術

一

禪から發する雰圍氣を、上記のやうに略述したが、更に進んで禪が日本文化の形成に如何なる寄與をなしたかを考へてみよう。禪以外の佛教各派が日本文化に及ぼした影響の範圍は、殆んど日本人の生活の宗教的方面に限られたやうだが、獨り禪は此範圍を逸脱した。是は意義深い事實である。禪は國民の文化生活のあらゆる層の中へ深く及んでゐる。

シナにおいては、必ずしも事情は同じではなかつた。禪は道教の信仰と實踐、又は儒教の道徳とも、廣範圍に結びついたが、日本程には其國民の文化生活に影響を與へなかつた。(禪が日本人に依つて熱心に取上げられ、其生活に深く入り込んでゐるのは、民族的心理に起因するのであらうか。) 然し、シナの場合に注目しなければならぬ事實は、禪が宋學の發達及び或派の繪畫の發展に非常に刺戟を與へたと云ふことで、是は省く譯にゆかぬ。後者は鎌倉時代の初期に、日支兩國間を始終往來してゐた禪僧達によつて舶來された。南宋の繪畫は、かくして、海の此方に其熱心な歎美者を見出すことになつたのである。それらは現に今、日本の國寶となり、本土のシナにおいては、却つて此種の繪畫は一つも見當らない。

更に此論を進める前に、日本藝術の一特徵に就き、二、三の一般的な注意をしておかう。それは禪の世界概念と密接な關係があるし、結局、そこから類推することが出來るものである。

日本人の藝術的才能の著しい特色の一つとして、南宋大畫家の一人、馬遠に源を發した「一角」樣式を擧げることが出來る。此の「一角」樣式は、心理的にみれば、日本の畫家が「減筆體」と云つて、絹本や紙本に出來るだけ少ない描線や筆觸で物の形を表はすといふ傳統と結びついてゐる。兩者共に禪の精神と甚だ一致してゐる。漣*立つ水の上の一介の漁舟は、これを觀る人の心に、海の茫漠たる廣さの感じと同時に平和と滿足の感じ――「孤絕」の禪的感じ――を目覺ますに十分である。一見する所、この小舟は賴りなげに浮いてゐる。極く原始的な構造で、安定に對する機械的工夫も、激浪を乘越える强い舵もない。あらゆる種類の天候を凌ぐ科學的機具類もない。要するに、何萬噸といふ現代の定期汽船(ライナー)と全くいい對照(コントラスト)を見せてゐる。然し、この賴りなさこそ、この漁舟の美德であつて、これと對照して吾々は小舟と一切とを取り圍む「絕對なるもの」の無限を感じるのである。更に又、枯**枝の上の孤獨の鳥の圖では、一本の線、一抹の影、一個の塊(マス)も無駄にされず、日が益々短かくなつて、自然が豪華に繰り擴げた、豐かな夏の繁茂を、再び卷き收めんとする秋の日の寂しさを吾々に示して餘りある。それは人の氣分を多少物思はしげにさせるが、內的生活に注意を向ける機會を與へるものである。そして、もし內省の眼が十分に開けるときは、其中に蓄へられてある豐富な寶を、悉く惜しみなく吾等の眼前に擴げるのである。

* 馬遠「寒江獨釣圖」(譯者註)。

** 牧溪「叭叭鳥」(譯者註)。

此點において、吾々は多樣性の中に超越的な孤絕性――日本の文化的用語辭典では、わびと呼んでゐるもの――を

鑑賞するのである。わびの眞意は「貧困(ポヴァティー)」、卽ち消極的に云へば「時流の社會の裡に、又それと一緒に居らぬ」と云ふことである。貧しいといふこと、卽ち世間的な事物――富・力・名――に賴つてゐないこと、而も、其人の心中には、何か時代や社會的地位を超えた、最高の價値をもつものの存在を感じること、是がわびを本質的に組成するものである。日常生活の言葉で云へば、わびはソロー[*](H. D. Thoreau)の丸太小屋にも似た僅か二、三疊の小屋に起臥して、裏の畠から摘んだ蔬菜の一皿で滿足することであり、靜かな春の雨の蕭蕭たるに耳を傾けることでもある。わびに就ては更に後に述べるとして、玆では、唯、わび道が日本人の文化生活に深く入つてゐることを述べておかう。それは事實、「貧困」の信仰であつて、恐らくは吾が國のやうな所には極めて相應しい道である。近代西歐の贅澤品や生活の慰安物が吾が國を侵すやうになつても尙、わび道に對する吾〻の憧憬の念には根絕し難いものがある。知的生活の場合でも、觀念の豐富なるを求めないし、又、派手で勿體ぶつた思想の排列や哲學體系の樹て方を求めぬ。神祕的な「自然」の思索に心を安んじて靜居し、そして環境全體と同化して、それで滿足することの方が、吾〻、少くとも吾〻のうちの或人〻にとつて、心ゆく迄樂しい事柄なのである。

＊　十九世紀の米國の自然詩人(譯者註)。

たとひ如何に「文明化」した人工的な環境に育つやうになつた吾〻と雖も、其心の中には、みな自然の生活狀態に遠くない原始的單純性に對して、生得の憧憬を持つてゐるやうに思はれる。それ故に、市民は夏、森でキャンプをやつたり、沙漠を旅行したり、人跡未踏の路を拓いたりするのである。暫くでも、自然の懷に歸つて、直接その鼓動を感じようと欲するのである。一切の人工による形式を破り、その背後に橫はるものを確實に把握しようといふ禪の心的習慣は、日本人が土を忘れず、いつも自然と親しみ、飾り氣のない單純性を味ふことを助けてきた。禪は生活の表

面に存する複雑さを好まぬ。生命（ライフ）そのものは甚だ單純なものであるが、之を知力で量れば、分析的な眼には比類なき錯綜物の姿となつて映る。科學を支配するあらゆる手段を使つても、今尚、生命の神祕は測り知れないのである。然し、一ト度其流れに身を任せれば、生命といふものが、其外見は無限の複數性と錯綜性を持つにも拘らず、之を理解することが出來るやうに思へる。恐らく東洋人の最も特異の氣質（テンペラメント）は、生命を外からでなく、内から把握することであらう。禪は、正に、それを掘りあてたのである。

精神の重要さを餘りに注意、强調すれば、形式無視といふ結果を來す。「一角」様式と筆觸の經濟化も亦、慣例的（コンベンショナル）な法則から孤絶するといふ效果を生ずるのである。普通なら一本の線、一個の塊（マス）、平衡翼（バランシング・ウイング）を豫期するところにそれが無い、而も此事實が豫期せざる快感を心中に喚び起すのである。それらは明かに短所や缺陷であるに拘らず、さうは感じられない。事實、此不完全そのものが完全の形になる。云ふ迄もなく、美とは必ずしも形の完全を指して云ふのではない。此不完全どころか醜とも云ふべき形の中に、美を體現することが日本の美術家の得意の妙技（トリツク）の一つである。

此不完全の美に古色や古拙味（原始的無骨さ（プリミティヴ・アンクースネス））が伴へば、日本の鑑賞家が賞美するところのさびがあらはれる。古色と原始性とは現實味ではないかも知れぬ。美術品が表面的にでも史的時代感を示せば、そこにさびが存する。さびは鄙びた無虚飾や古拙な不完全に存する、見た目の單純さや無造作な仕事振に存する、豐富な歷史的な聯想（必ずしも現存しなくてもよい）に存する、そして、最後にそれは件の事物を藝術的作品の程度に引上げるところの說明し難き要素を含んでゐる。是等の要素は禪の鑑賞から由來すると、一般に考へられてゐる。茶室内に用ゐられる道具類は多くかかる性質のものである。

さびは文字の上から云へば「孤絶」とか「孤獨」とかを意味するが、これを構成してゐる藝術的要素は、茶の宗匠によつて次のやうに詩的に定義されてゐる。

見わたせば花も紅葉もなかりけり浦のとまやの秋の夕暮　（藤原定家）

孤絶は實際、思索に訴へる。目覺ましい示威（デモンストレーション）をやつたりなどせぬ。一見甚だみじめな、無意義な、憐憫を催させる底のものである。特に西洋式や近代式の設備と對する時には、其感を深くする。吹流しも飜らなければ、花火も上らないやうな所に、唯獨り殘されて居るといふこと、而してそれが色ゝと極りなく變り行く物の形や物の色の華やかなる眺めの眞中であるとすると、實際見る影もない淋しさである。例へば、寒山・拾得か何かの墨繪を歐米の美術館の内に掛けて、觀衆の心にどんな效果を生ずるかを考へてみるがいい。孤絶の觀念は東洋のものであり、是を生んだ環境の中でこそ親しみを感ずるものなのである。

孤絶が生むのは、秋の夕暮の漁村とばかりは限らない、早春の細（ささ）やかな緑もある。此方が更に一層、さび・わびの觀念を表現するのである。此細やかな緑に、次の三十一文字の詩で判るやうに、冬の荒涼たる最中（さなか）にも生の衝動（ライフ・インパルス）のあることが示されるのである。

花をのみ待つらむ人に山里の雪まの草の春を見せばや　（藤原家隆）

これは昔の茶の宗匠が、茶の湯の指導原理たるさびを最もよく云ひ表はすものとして、擧げた歌である。ここには細やかな草の形を借りて、微かながら生の力の萌（きざし）が主張されてゐる。眼がある人ならば、そこに荒涼たる堆雪の下から春の芽ざしてゐるのを、容易に認めることが出來よう。彼の心を動かすものは、暗示に過ぎぬと云ふかも知れぬが、同時にそれは生命そのものであり、その微弱な徵候だけではない。藝術家にとつては、野が緑に埋れ、花に埋れた時

と同様に、ここにも力に充ちた生命が存するのである。これを藝術家の神祕感と云ふことも出來るであらう。

日本の藝術に著しい今一つの特色は非相稱性（アンシンメトリー）である。此觀念は明かに馬遠の「一角」様式から由來してゐる。最も明白大膽な例は佛教寺院の建築物のプランである。山門・法堂（はつたう）・佛殿等の主要な建物は一直線上に建つてゐるが、二次的又は從屬的の建物、時とすれば更に重要な建物ですら、主要な線の兩翼として相稱的に並べられるといふことはない。後者は地勢の特徴に應じて、不規則に分散させられることもある。山間の寺、例へば日光廟などを訪れれば、容易に此事實を納得するであらう。非相稱性が此種の日本建築の特色だと云ふことが出來る。

このことは又、茶室の構造に徴しても判る。少くとも三種の様式で構成されてゐる其天井や、茶道具の或ものや、庭の飛石の打ち方、沓脱（くつぬぎ）の据ゑ方等を視よ。吾々は多くの非相稱性や不完全性や「一角」様式の例を見出すのである。日本の或道德學者達（モラリスト）は、日本の美術家達がかやうに事物を非相稱的に形成するのを好んで、慣例的（コンベンショナル）な（と云ふより幾何學的な）美術上の諸法則を排する傾向のあることを説明して、日本人は出しやばることなく、常に己をむなしくするやうな道德に慣らされてきたし、又、かくして創られた自己破却の心的習癖が、自づと美術にも表はれて、例へば、重要な中央の空間を餘白のままに殘しておく、といふやうになつたのだと論じてゐる。自分の考へるところでは、此説は全然間違つてゐる。日本人の藝術的天才が個個の事物をそれ自體で完全なるものと見ると同時に、「一」に屬する「多」の性質を體現するものと見る禪の方法に觸發されたからだと云つた方が更に尤な説明ではないか。

超俗的美至上主義（アセテイツク・エステイシズム）と雖も、禪の「美」論ほどに根本的ではない。藝術衝動は道德衝動より原始的であり、生得のものである。藝術の訴へる力は端的に人間性に喰ひ込む。道德は規範的だが藝術は創造的である。一は外部からの挿入で、一は内部からの抑へがたい表現である。禪はどうしても藝術と結びついて、道德とは結びつかぬ。禪は無道德（アンモラル）で

あつても、無藝術（ウイズアウト・アート）ではありえない。日本の美術家が形態といふ見地からは不完全なものを創り、而もその藝術的動機を、强ひて當代の道德的苦行主義の觀念に歸さうとするやうなことがあるかもしれぬが、彼等が批評家に附和して下す解釋などは、さう意義を認める必要はない。吾〻の意識は結局、餘り賴りになる判斷の標準とはならぬ。

それは何れにしても、非相稱性は確かに日本美術の特徵である。そして又、輕快性或は小綺麗さと云ふものが日本美術の著しい特徵となつてゐる一つの理由にもなる。相稱性は優美・莊嚴・重厚の感情を起させるが、それは先に述べた論理的な形式主義や抽象的觀念の堆積の場合と同じことである。日本人は其一般文化に知性が十分に滲透してゐない故を以て、屢〻知的でなく、哲學的でないと思はれてゐる。此批評は日本人の非相稱性愛好と多少關係がある、と自分は考へる。知性はもと〳〵均衡を欲するものであるが、日本人は不均衡を好む强い傾向によつて、ややもすればそれを無視するのである。

非均衡性・非相稱性・「一角」性・貧乏性・單純性・さび・わび・孤絶性その他、日本の藝術及び文化の最も著しい特性となる同種の觀念は、皆凡て「多卽一、一卽多」といふ禪の眞理を中心から認識するところに發する。

二

禪が日本人の藝術衝動を刺戟し、禪獨特の思想によつて其作品を色づけることになつた一つの理由は、次の諸事實に基くのである。鎌倉・室町時代に、禪院が少くとも學問藝術の貯藏所になつたこと、禪僧が終始、外國文化と接觸する機會を有したこと、一般の人〻、特に貴族は禪僧を敎養の鼓吹者として尊んだこと、禪僧それ自身藝術家であり、學者であり、神祕思想家であつたこと、彼等が當代の政權者の獎勵に依つて、當時の商企業に從事して、外國の藝術

品や工藝品を日本に齎したこと、日本の貴族階級と政治的支配階級が禪門の後援者(パトロン)であり、喜んで禪の修行に服したこと、等である。禪はかくして日本の宗教生活に直接働きかけたのみならず、一般文化にも及んだのである。

天台・眞言・淨土諸宗は日本人に佛教精神を深く滲透させる上に寄與する所が大きかつた。佛德具現を宗とすることによりて、彼等は日本人の彫刻・繪畫・建築・織物・金工等の發達を促進させた。然し、天台の哲學は抽象煩瑣に過ぎて大衆の理解するところとならず、眞言の典儀は骨が折れて複雜で、結局、大衆には費用がかかり過ぎた。眞言・天台は彫刻・繪畫及びその他日常の信仰に用ゐる美術的な器具を製作した。最も高く評價される國寶は、この二宗派が榮えて、日本の文化階級と密接な關係をもつた天平・奈良・平安の時代のものに多い。淨土宗は諸菩薩を後ろに從へた無量光の佛陀のいます莊嚴極まりない極樂淨土を説くが、これに感得して、美術家は日本の各種寺院に今尚ほ保存されてゐる莊嚴なる佛畫を描いた。日蓮宗と眞宗は日本的宗教心理の創造したものである。日蓮宗は特に吾々に對して、藝術的、文化的刺戟を與へはしなかつた。眞宗はやや佛像破毀主義に傾き過ぎ、親鸞上人の和讃(わさん)や蓮如上人の『御文(おふみ)』を除いては、美術・文學方面においては、特に擧げる程の作品は殘さなかつた。

禪は眞言・天台の後に本邦に入つてきて、直ちに武門階級の支持をうけた。禪が貴族的僧侶階級に反するものとされたのは、多少、政治的、歷史的事情にもよるのであつた。當初、貴族は禪に或反感を抱いて、政權を利用して反對の擧に及んだ。それ故、日本禪宗史の初めに當つて、禪は京都を避けて鎌倉の北條一族の庇護の下に興つた。當時、幕府の所在地である鎌倉は禪修行の根據地となり、シナから渡來した多數の禪僧達は、鎌倉に居を定めて、北條時賴・北條時宗及びその後繼者達と家來から最も強く支持されることとなつた。

シナの禪匠達は多くの美術品と美術家を齎し、シナから歸朝した日本人も亦美術・文學を持ち歸つた。牧溪・梁

楷・馬遠その他の繪畫がかくして日本に來た。シナ知名の禪僧の書も亦日本の禪院に藏された。極東の墨蹟は墨繪と同じく、藝術であり、昔の知識階級の間では殆んど普くその方面に教養が積まれた。禪の繪畫と書を支配する精神は日本人に強い感銘を與へたので、直ちにこれを取上げて範としたのであつた。そこには何か男性的で不屈のものがある。前代を支配してゐた溫雅優美な風——女性的と稱すべき——は、當代の彫刻や書體に表現される男性的な風に取つて替へられた。關東武士の特色たる剛毅果斷は諺にもなつた位で、京都の朝臣たちの優美洗煉といい對照をなした。その神祕思想と俗事からの孤絕を强調する武士的氣質は意志の力に訴へる。此特殊の點から見て、禪は武士道精神と相提携するのである。

禪の修行、といふより寧ろ禪がその教義を實踐する僧院生活には、更に別の點が存する。禪院は通例山林の間に在るので、そこに住むものは「自然」と密接な接觸をする。そして、おのづから親しさと同情を以て「自然」に學ぶことになる。彼等は草木や鳥や動物や岩や川や其他市井の人〻が氣附かぬままにある自然物を觀察する。彼等の觀察に特殊なところは、それが彼等の哲學、寧ろ彼等の直觀を深く反映することである。それは單なる博物學者の觀察ではなくて、禪僧達は其觀察する對象の生命そのものの中まで入り込まねば止まぬ。だから、如何なるものを描いても、必ず、彼等の直觀を表現することになつて、「山や雲の精神」が、其作品の中に穩かに息づいてゐるのを、感じることが出來るのである。

禪匠達が、苟くも、藝術に對して感受性を持つ以上は、其鍛錬によつて得た根本的の直觀は彼等の藝術的の本能を動かすにきまつて居る。直觀は明かに藝術感情と密接に關係してゐるから、それによつて禪匠達は美を創造する、卽ち醜や不完全なものを通して、完全感を表現する。禪匠の中には立派な哲學者にはなれなくても、優れた藝術家とな

れる者が屢〻ある。其技術なども屢〻第一流のものがある。その上彼等は何かしら特異で且つ獨創的なものを表はす法に通じてゐる。かかる好例の一つは吉野・室町時代の夢窓國師(西暦一二七五―一三五一)である。國師は名筆家であり、偉大な造園家であつた。國師は自分の滯在した日本各地に、立派な庭苑を計畫し、其或ものは幾變遷の年月を經て、現に今も殘つてゐる。十四、十五世紀の知名の禪宗畫家の中では、兆殿司(てうでんす)(西暦一四三一歿)・啓書記(西暦一四九〇歿)・如拙(じよせつ)(西暦一三七五―一四二〇頃)・周文(しうぶん)(西暦一四二〇―一四五〇頃)・雪舟(西暦一四二〇―一五〇六)等を擧げることが出來る。

『シナの神祕思想と近代繪畫』の著者ジョージ・ダスイット(Georges Duthuit)は禪的神祕思想の精神をよく理解してゐるやうだが、彼に從へばかうである。

「シナの美術家が繪を描く時、大事なことは、思索の集中と云ふことと、その意志の命に應じて一氣呵成に手を下すことである。彼等の傳統は、まづ仕事を始める前に、その描くものを全體として見る、といふより感じるやうになつてゐる。「考へが亂れてゐては外的狀態の奴隷となる」。更に曰く、「繪を作らんと意圖して、熟思し、然る後筆を走らせるものは、繪畫の術から甚しく外れる」。是は一種の自動器械的運動の類であるやにも見える。曰はく、十年間、竹を描け、而して自身に一本の竹となれ、而して竹を描け、而してかく描く時、竹に關する一切を忘却せよ、と。間違ひなき技術は既に手に入つて居るので、今は只天來の興に身を任せるのだ。」

自分が竹となること、竹を描くとき竹と同一化したことさへ忘れること、これは竹の禪ではなからうか。是は畫家自身の中にもあれば竹の中にもある所の、「精神の律動的な動き(リズミック)」と共に動くことである。彼に必要とする所は、此精神を確(しつか)り把握して、而も此事實を意識しないことである。是こそ長い精神的鍛鍊を經て始めて得られる甚だ困難な仕事である。東洋人は其文明の初期より以來、藝術と宗教の世界で何か成就せんと欲する場合には、先づ此種の修行

に專心するやうに教へられてきた。禪は事實、次の言葉にそれを表はしてゐる。「一卽多、多卽一」、これが十二分に理解された時、創造の天才が生れる。

　茲で此言葉を適當な意味に解釋することが極めて肝要である。此言葉は*汎神論（パンセイズム）を意味すると想像され易く、現に禪の研究者の中にも、是等の批評家に同意するものがゐる。是は遺憾なことである。汎神論は禪には全く縁遠いものである。又、藝術家が現に自分の仕事を理解することにも全く縁遠いものである。禪匠が一が多にあり、多が一にあると云ふ時、一なり多なり云ふものが存して、夫々一方が他方の中にあると云ふ意味ではない。一が多の中にあると云ふ意味がはつきりせぬと、禪は汎神論だと想像される。が、禪では一と云ひ、多と云ふものが相互獨立してゐるものとは認めぬのである「一卽多、多卽一」と云ふのは、それだけで絶對の事實を完全に敍述したものとして理解するべきであつて、それを構成してゐる概念に分析すべきではない。月を見て月と判れば、それで十分だ。此經驗は絶對である。是を分析して認識論を打樹てんとする人は、其時、禪の學者でなくなる。禪學者であつても、分析學者としての方法を取つたら、其時、彼は禪學者たる資格を放棄することとなる。禪は自分の經驗を尊び、如何なる體系の哲學とも妥協することを拒むのである。

＊　萬有の一切が神であり、神が一切であるといふ說、萬有神論（譯者註）。

　禪が知的作用に一歩を讓る場合でも、汎神論的に世界を解釋することは避ける。云つてみれば、禪では「一」と說く時でも、そんなものの存在を認めぬ。それを認めるかの如く語る時でも、それは吾等が使ひ慣れた平常の言語文字に對して敬意を表したまでのことである。禪者にとつては何時も一卽多、多卽一である。*†兩つのものは何時も同一性を持つてゐて、これが「一」、これが「多」と分けるべきではないのである。佛者の常套語で云へば、萬物の姿は眞如

そのままである。眞如とは無である。卽ち、萬物は無の中にある。無より出て無に這入るのである。眞如は無であり、無は眞如である。†

＊ †印で括つた部分は、著者が英文新版で書き改めたことを示す。また★印は、追加のあることを示す。何れも、『禪と日本文化』及び『續禪と日本文化』篇末の、編集者註を參照されたい(古田註記)。

次の問答は、所謂る汎神論的世界觀なるものに對する禪の態度を說明する助けとならう。

唐代に一僧あり、投子(とうす)(大同禪師)に尋ねた。

「一切の音は皆佛陀の聲であると思ひますが、さう解してもいいでせうか。」

「それでいい。」

と和尚は答へた。僧は更に一步を進めて、

「それでは和尚さんの聲も、ぶつぶつ醱酵するどぶ泥の音と違ひないでせうか。」

投子は是を聞くや、かの僧に一棒を喰はした。

僧は又尋ねた。

「悟つた人にとつては、詰らぬ誹謗的な言葉でも皆究極の眞理を表はすものだと斷定してよろしいでせうか。」

師が答へた。

「よろしい。」

と。すると僧は進んで、

「では、和尚さんを驢馬だと云つてもよろしいでせうか。」

和尚は依然として又彼を打つた。（碧巖集）

是等の問答を平易な言葉で説明する必要があらう。一切の響きも、音も、聲も、一つの「實在」の源泉から、卽ち「唯一神」から出るものと考へるのは汎神論的であると自分は考へる。「みづから凡ての人に生命(いのち)と息(いき)と萬のものとを與へ給へば……」（使徒行傳、第十七章、二五）、又、「我らは神の中に生き、動きまた在るなり」（同上、第十七章、二八）。かうなると、禪者のしやがれ聲も、佛陀の黄金の口から流れ出る抑揚に富んだ聲となつて響くわけだ。立派な和尚さんも驢馬を思ひ出させると誹謗しても、其誹謗に何か究極眞理を反映するものがあると見なければなるまい。一切の惡にも多少なり眞・善・美を體現したものがあり、從つて實在の完成へ寄與するものと云はねばならぬ。更に具體的に述べれば、惡は善であり、醜は美であり、僞は眞であり、不完全は完全であり、又これらの反對も同じである。是は實に萬物に神性が宿ると考へる人々の陷る推論である。禪の説明には是と同じやうな傾向があると從來屢々批評されてきた。

しかし、投子はかかる知的解釋を直ちに斥けて、僧に一棒を喰はしたのである。僧の方では、自分の言葉は最初の斷定から論理的に續いてゐるのだから、和尚は恐らく是に加へる所はあるまいと思つたのだ。和尚は、あらゆる禪匠と同じく、かかる僧に對しては言語的説明の無益なるを知つた。言葉の上の詮議は一つの複雑から他の複雑に入つて、終る所を知らぬからである。件の僧の如きに概念的理解の虚僞を悟らせる唯一有效な道は彼を打つことである、而して、「一卽多、多卽一」の意味を彼自身に體驗せしめることである。此僧にとつては論理的夢遊病(ロジカル・ソムノレンス)より醒めることが必要である。故に投子は手荒い法に出たのである。

雪竇(せつてう)は是を次の詩を以て評してゐる。

可レ憐シム無キレ限リ弄スルレ潮ヲ人、

畢竟還落潮中死。
忽然活、
百川倒流鬧湉湉。（碧巖集）

ここで必要なことは、忽然として轉換し覺醒することである。これによつて、人は禪の眞理——超越論でも、内在論でも、兩者の結合でもない禪の眞理——を自覺するに至る。此眞理を投子は次の如く述べる。

一僧問ふ、「佛とは何ぞや。」
投子答ふ、「佛。」
僧、「道とは何ぞや。」
投子、「道。」
僧、「禪とは何ぞや。」
投子、「禪。」

和尚は鸚鵡の如く答へる。彼は谺（こだま）そのものである。事實、何ぞやと云ふのは最後の體驗事實だと斷言するより他に、此僧の心を照す法はないのである。（碧巖集）

此點を解くために、今一つの例を擧げよう。

或僧が唐代の禪僧趙州（でうしう）に尋ねた。

「「完全な道」には別にむづかしいことはないが、ただ分別を嫌ふと云はれてゐます。「無分別」とはどういふ意味ですか。」

趙州が云つた。

「天上天下唯我獨尊。」

僧また云つた。

「それは猶ほ一つの分別ではありませんか。」

和尚の答は、

「咄、此愚かもの奴、分別なんて云ふものが何處にあるかい。」

僧は一語も返せなかつた。（碧巖集）

禪匠の云ふ分別とは、事實をそのままに受取ることではなくて、是を反省し分析して概念となすことに依つて、知的作用を働かして、結局循環論法に陥ると云ふ意味である。趙州の斷定は決定的のもので、遁辭も爭論も許さぬ。額面高（フェイス・ヴァリュー）のままで是を受取り、それで滿足してゐなければならぬ。吾々がそれを受入れ損なつた場合には、それはそのままにしておいて、何處か他に己の悟りを求めねばならぬ。此僧は趙州が何處にゐるかを解することが出來ぬものだから、更に進んで云つたのであつた。「それは猶ほ一つの分別ではありませんか」。事實上から見れば、分別は僧の側にあつて趙州には無い。故に、「唯我獨尊」は玆では「此愚かもの奴」に變つた。

前に云つたやうに、「一卽多、多卽一」と云ふ句は、まづ「一」と「多」と云ふ二概念に分析して、兩者の間に「卽」を置いてはならない。玆では分別を働かしてはならぬ。それはそのまま受取つて、そこに腰を落ちつけねばならぬ。是が玆で必要な一切である。和尚が打つたり、罵つたりするのは、徒らに憤を發したり、短氣だからではない、それに依つて弟子達を陥穽から助け出してやりたいとの老婆心からである。玆ではいくら議論しても利益はないし、又い

くら言葉の上で說得しようとしても無駄である。ただ師家だけが、弟子を論理的袋小路（ロジカル・アンパース）から轉ぜしめて、新しい道を開く法を知つてゐる。それ故に、吾等はただ彼に從へばよいのである。彼に從つて行くことに依つて、吾等は皆「本住地」に戻るのである。

「一卽多、多卽一」と云ふ事實の直觀的又は體驗的理解と名附けていいものは、どの佛教各派でも教へる、佛法の根本義である。『般若經』の語で云へば、「空卽是色、色卽是空」である。空は「絕對」の世界であり、色は特殊の世界である。禪の最も普通の文句の一つに「柳は綠、花は紅」と云ふのがある。玆では特殊の世界を直說してゐるので、此世界では、又竹は直く、松は曲つてゐるのである。體驗の諸事實がそのままに受取られる。禪†は否定的、虛無主義的ではない。然し、同時に特殊世界の經驗諸事實は相對的の意味でなく、絕對的の意味において、一切空である。絕對的意味における空とは、分析的な論理の方法で達し得る概念ではなくて、竹の直き、花の紅などと云ふ體驗事實そのままを指すのである。直觀又は知覺の事實を素直に認めることである。知的作用と云ふ外側のものに向はずに、心が其注意を內部に向ける時、一切は空から出て、空に歸することを知覺するのである。而して玆に往還と云へば往くと還るとの二†つの方向があるかの如く考へなければならぬが、その實は唯一つの動きであることを知つて欲しい。此動態的同一作用（ダイナミック・アイデンティフィケーション）とも云ふべきものは、吾々體驗の基礎であつて、一切の生活活動は其上に展示されるのである。禪は吾々に此基礎まで掘りさげるべきことを教へる。‡「禪とは何ですか」と問はれると、「禪だ」とか、「非禪だ」などと禪者が答へるのは實に此見地からである。

吾々は今や水墨畫の原理が此禪體驗から發してゐること、直接性・單純性・運動性・精神性・完全性等等の東洋水墨畫に見られる諸性質は、禪と有機的な關係を持つことを知るのである。水墨畫には禪の場合と同様、汎神論は存せ

ぬのである。★

註　原書講演の頃から考へて居た禪經驗の論理とも云ふべきものを附けておきたい。それは『般若經』に「諸心皆爲非心、是名爲心」(tacittam acittam yaccittam) と云ふので、要約して「卽非の論理」としておく。つまり「心は心に非らざるが故に心なり」で、否定が卽ち肯定で、否定と肯定とは相互に「非」の立場にある、絶對に相向ひ立つて居るが、此「非」の立場が、直ちに「卽」である。自分はこれを禪の論理と云ふのである。「卽非」はまた「無分別の分別」、「無意識の意識」でもある。此以上は哲學者に譲る。

第三章　禪と武士

何かの關係でもよいが、禪が、日本の武門階級の精神と交渉があつたと云へば、不思議に考へられるかもしれぬ。各國において佛教は如何なる形態をとつて榮えたにせよ、それは慈悲の宗教であり、その歴史に變化はあつたが、決して好戰的な活動に從つたことはなかつた。それでは、どうして禪が日本武士の戰鬪精神を勵ますことになつたのだらうか。

日本においては、禪は當初から武士の生活と密接な關係があつた。尤もそれは決して彼等の血なまぐさい職業を實行するやうに示唆したのではない。武士が何かの理由で一たび禪に入つた時は、禪は受動的に彼等を支持したのであつた。禪は道德的及び哲學的の二つの方面から彼等を支援した。道德的といふのは、禪は、一たびその進路を決定した以上は、振返らぬことを教へる宗教だからで、哲學的といふのは生と死とを無差別的に取扱ふからである。この振返らないといふことは、結局、哲學的確信から來るのであるが、元來、禪は意志の宗教であるから、哲學的より道德的に武士精神に訴へるのである。哲學的見地からは、禪は知性主義に對して直覺を重んじる。直覺の方が眞理に到達する直接的な道であるからだ。それ故、道德的にも哲學的にも、禪は武門階級にとつて非常に魅力がある。武門階級の精神は比較的に單純で哲學的思索に耽けるといふやうなことは全然ないから——これが武人の根本的資質の一つで

あるが——當然、禪において似合ひの精神を見出すのである。恐らくこれが禪と武士との間に密接な關係が生じた主なる理由の一つであらう。

次に、禪の修行は單純・直截・自恃・克己的であり、この戒律的な傾向が戰鬪精神とよく一致する。戰鬪者は常に鬪ふべき目前の對象に只管心を向けてゐればよいので、振返つたり傍見をしてはならぬ。敵を粉砕するために眞直ぐに進むといふことが彼にとつて必要な一切である。故に彼は物質的・情愛的・知的いづれの方面からも、邪魔があつてはならぬ。もし戰鬪者の心に知的な疑惑が少しでも浮んだならば、それは彼の進行に大きな妨げとなる。諸〻の情愛と物質的な所有物は、彼が最も有效的に進退せんと欲する場合には、此上ない邪魔物になる。立派な武人は總じて禁慾的戒行者（アセティクス）か自肅的修道者（ストイクス）である。と云ふ意味は鐵の意志を持つてゐるといふことである。必要あるとき、禪は彼に是を授ける。

第三に、禪と日本の武門階級とは歴史的繫がりがある。榮西（西暦一一四一—一二一五）は一般に禪を日本に紹介した最初の僧侶と見られてゐる。然し、彼の活動は多かれ少かれ京都に限られてゐた。京都は當時舊佛教の本據であつた。此地に新宗教創建は彼等の强硬な反對のため殆んど不可能であつた。榮西は或程度まで天台や眞言と妥協して調和的な態度を取らなければならなかつた。然るに北條氏の居を定めた鎌倉は、かかる歴史的な難問題はなかつた。加之（しかのみならず）、平氏及び公卿達に抗つて起つた源氏の後を繼いだ北條時代は武門的であつた。平氏及び宮廷貴族は、その過度の文化と、優柔不斷と、その結果たる墮落のために、支配者としての權力を失つた。北條時代は其嚴格な節儉と道德的修養とで、又其强力な行政的及び軍事的整備とで聞えてゐる。かかる强い政治機關の指揮者たちは、宗教に關しては其傳統を無視して、禪を彼等の精神的な指南として抱懷した。禪は十三世紀以來、足利時代を通し、徳川時代にさへ、日本

人の一般文化的生活に種種な影響を及ぼすこととなつた。

禪には、特別な理論や哲學や一連の概念、知的公式があるわけではない。唯それは人を生死の羈絆(きづな)から解かうとするのである。而も、これをするために、それ自身に特有な、或直覺的な理解方法に依るのである。それ故に、その直覺的な教へが妨げられぬ限り、如何なる哲學にも道德論にも經濟論にも、應用自在の彈力性を持つてゐて、極めて抑揚に富んだものである。然し、禪はいつも、†革命的精神の鼓吹者とも云へる。また過激な叛逆者にもなれば頑固な守舊派にもなり得るものを、その中に貯へてゐる。なんでも危機†——如何なる意味でもよいが——に瀕した時は、禪は本來の鋭鋒を現はして、左右何れとも現狀打破の革新力となる。鎌倉時代の精神は此點において、禪の男性的精神と相呼應してゐた。日本に次の云ひ表はしがある。「天台は宮家、眞言は公卿、禪は武家、淨土は平民」と。この言葉は日本の佛教各宗の特色をよく表はしてゐる。天台と眞言は儀禮主義に富んでゐて、その諸儀式を行ふや、中々煩雜で、手の込んだ華麗豪奢なものがあるので、それが洗煉された階級の嗜好に投ずるのである。淨土宗はその信仰と教義が單純であるから、おのづから平民の要求に應じてゐる。禪では究極の信仰に到著するために、最も直接な方法を擇んだ外に、これを遂行するに異常な意力を要求する宗教である。そして、意力は武人の是非とも必要とするところのものである。尤も禪は意力だけではなく、直覺によりて悟りに至らなければならないのであるが。

北條氏の最初の禪の修行者は、執權泰時の後を繼いだ時賴(西曆一二二七—一二六三)であつた。彼は京都から禪匠達を、又直接、シナ南宋からも禪匠達を、鎌倉に招いて、其許で禪の研究に熱心に沒頭した。終に彼は、その奧義を會得した。この事實は彼の家人達に非常に刺戟を與へ、彼等は擧つて主君の範に倣つた。

時賴は、二十一年間の絶えざる努力に依つて、終にシナの禪匠兀庵(ごつたん)の許で悟りを得た。その際この著名な弟子のた

めに、兀庵は、次の詩偈を作つた。

我無佛法一時說、　子亦無心無所得。
無說無得無心中、　釋迦親見燃燈佛。

時頼は、立派に執政の役を勤め、一二六三年に僅か三十七歳にして死んだ。彼は死期の迫るを悟るや、袈裟を著け坐禪を組んで、辭世の詩を認めて、心靜かに逝つた。

業鏡高懸、
三十七年。
一槌打碎、
大道坦然。

北條時宗（西暦一二五一—一二八四）は時頼の獨り子であり、一二六八年父の後を繼いだ時は僅かに十八歳であつた。彼は日本が生み出した最大の人物の一人となつた。彼が居なかつたなら吾が國の歷史は現在の如くではなかつたかもしれぬ。一二六八年から一二八四年までの執政の間、數年に亙つて續いた蒙古人の侵入（元寇）を、最も見事に粉碎したのは彼であつた。時宗は日本國家の上に振りかからうとした大災害を除くために、天から遣された使者であつたかの如くに思はれる。彼は日本歷史における最大の事件の終末をつけると共に逝つたのである。彼の短い生涯は單純であつた。その全部は此事件に獻げられた。彼はその時、全國民の唯一の賴みであつた。彼の不屈不撓の精神は全國民を支配した。彼の全存在は、一致團結した軍隊の形となつて、西海の狂瀾怒濤に對する絕壁の如く突立つた。

然し、更にそれ以上、この殆んど超人的な人物に就て驚嘆す可きことは、シナから來た諸禪匠の許で、禪を學ぶ時

間と精力と向上心を持つたことであつた。彼はそれらの諸禪匠のために寺を建てたが特に佛光國師[註]のために一寺を建立した。それは又、元寇で亡くなつた日支兩國軍民の靈を弔ふためでもあつた。時宗の廟は今尙その寺、すなはち鎌倉の圓覺寺にある。彼の精神上の師達から送られた書翰はまだ保存されてあるが、それに依つて吾ゝは彼が如何に禪に丹誠したかを知る。次の話は史的に確證がある譯ではないが、彼の禪に對する態度を、吾等の想像の上に再現する助けとならう。時宗は、或時、佛光國師に質ねた。

時宗、「吾ゝの生涯の大敵は、臆病といふことです。どうしたら是を避けることが出來ませうか。」

佛光、「その病のよつて來る所を斷ち切れ。」

時宗、「その病は何處から來るか。」

佛光、「時宗自身から來る。」

時宗、「臆病は、諸病のうちで私の最も憎むところです。どうして私自身からそれが出て來るでせうか。」

佛光、「汝の抱ける時宗といふ自己を投げ棄てた時、どんな感じがするか。それを果し得た時、余は再び會はう。」

時宗、「如何にしたらそれが出來ますか。」

佛光、「一切の汝の妄念思慮を斷ち切れ。」

時宗、「如何にしたら、わが諸ゝの思念と意識を斷ち切れますか。」

佛光、「坐禪を組むのだ。そして時宗自身に屬すると思ふ一切の思念の源に徹底せよ。」

時宗、「私には面倒を見なければならぬ俗事が澤山あります。瞑想する暇が中ゝ見つかりませぬ。」

佛光、「如何なる俗事に携らうとも、それを汝の內省する機會として取上げよ。何時かは汝の內なる時宗の誰な

るかを悟るであらう。」

註　國師がまだ南宋時代に兵亂を避けて雁山の能仁寺に居た時、元の兵士達が暴れ込んで來たが、自若として左の一偈を唱へた。

乾坤無地卓孤笻、
且喜人空法亦空。
珍重大元三尺劍、
電光影裏斬春風。

上述の如き對話が時宗と佛光との間に或時あつたに違ひない。筑紫の海を渡つて蒙古襲來の確報を受けた時、彼は佛光國師の前に現はれて云つた。

「生涯の一大事が到頭やつて參りました。」

佛光が尋ねた、

「如何にしてかそれに向はれる所存か。」

時宗は威を振つて、

「喝！」

と叫んだ。恰かも目前に群り來る數萬の敵を叱咤し去つたかのやうに。

佛光は悅んで云つた。

「眞に獅子兒なり、能く獅子吼す。」

是こそ時宗の勇氣であり、それにより彼は大陸から渡つてきた壓倒的の敵軍に立向つて見事これを撃退したのである。

然し、歷史の事實から見ると、時宗が日本歷史上最大の行爲を成就したのは彼の勇氣だけではなかつた。彼は其仕事に要するあらゆる事項を計畫した。强力な侵入者に反抗するために、全國各地方に催された軍勢によつて、彼の考へは實行された。彼は鎌倉から決して動かなかつたが、彼の軍勢は遠く西國にあつて機敏且つ有效にその命令を行つた。通信方法と云つても繼立の馬より速いものもないやうなそんな遠い時代に、是は眞に驚嘆すべきことである。彼に從ふものの全ての完全な信頼がなかつたなら、彼はかかる放れ業を成就することは不可能であつた。

時宗の葬式に際して作つた佛光國師の弔詞は時宗の人格を要約し盡してゐる。曰く、

「故我大檀那果公禪門、大願力に乘じて來り、刹那種に依て住す。此の所以を視、其の所由を觀ずるに、十種の不可思議あり。何をか十種と謂ふ。母に事へて孝を盡し、君に事へて忠を盡し、民に事へて惠に牧し、禪に參じて宗を悟る。二十年乾坤を握定して、喜慍の色あるを見ず。一風蠻烟を掃蕩して、略矜誇の狀あらず。圓覺を造りて以て幽魂を濟し、祖師を禮して以て明悟を求む。此れ乃ち人天轉振して法の爲に來る。乃至臨終の時、死を忍んで以て老僧の衣法を受け、了了として偈を書して長へに行く。此は是れ世間了事の凡夫、亦菩薩の應世と名く……。」

時宗が生れながらにして偉かつたことは疑ひもないが、禪を學んだことが公私の生活において大いに助けとなつたに違ひない。彼の夫人も熱心な修禪者であり夫の死後、圓覺寺の眞向ひの山中に松ケ岡東慶寺と云ふ尼寺を創建した。

禪は武人に適すると云つたが、この言葉は鎌倉時代には特別な意味がある。時宗は武人であるのみならず、また大

政治家であり、其目的は平和であつた。第一回の元寇の報が達した時、時宗は建長寺において、無學祖元を導師として法儀を營んだが、その際の彼の祈願文は次の如くである。

「專ら祈るらくは、弟子時宗、永く帝祚を扶け、久しく宗乘を護り、一箭を施さずして、四海安和に、一鋒を露はさずして、群魔頓に息み、德仁普く利し、壽福彌〻堅く、慧炬を秉つて、昏衢を燭し、慈心を剖いて、危乏を賑さん、諸天匡護し、衆聖密に扶け、二六時中吉祥駢び集らんことを云云。」

時宗には偉大な佛敎精神が宿つて居て、眞摯な禪の修行者であつた。禪が鎌倉及び京都に固く樹立されるやうになり、武人階級の間に道德的、精神的影響を及ぼし始めたことは實に彼の奬勵に據る。日本とシナの禪僧間に端を發した不斷の交渉は、兩者の共に關心する精神的事項のみに限らなくなつた。何故かといふに、書物・繪畫・磁器・織物その他多くの美術品が、シナから齎されたり、又大工・石工・建築家・料理人などが其主人達と共に日本に渡つてきたからである。かやうにして、後に室町時代に發達したシナとの貿易は、其端を既に鎌倉時代に發したのである。

時頼・時宗の如き強い人格に導かれて、禪は日本人の生活に、特に武士の生活に著しく浸潤して來た。禪が鎌倉に益〻影響を及ぼすに從つて、それはまた京都にも波及した。其處では日本人の禪匠達によりて強く支持された。それはやがて後醍醐天皇・花園天皇を始め奉り、その他の皇族の方〻の間に深い信奉を得た。多くの禪院が京都に建てられ、智慧學德を以て鳴る禪匠がその開山となり、一山の師道となつた。足利幕府の將軍も亦禪の尊崇者であり、その下の多くの武將も自然之に倣つた。當時の日本の天才達は僧侶か武人になつた。此兩者の精神的協力は、一般に「武士道」として知られてゐるものの創造に、貢獻せざるをえなかつた。

ここで武士の感じ方と禪との内的關係の一つに觸れておかう。吾〻が今一般に武士道として理解するものを作りあ

げるやうになつた中心思想は、武士たるものの威嚴をひるむことなく護持すると云ふことである。この威嚴とは、忠孝仁義の精神である。然し、是等の義務を立派に果すためには、二つのことが要る。一は實踐的な方面のみにあらず、哲學的な方面でも、一種の鍛錬主義を抱持することであり、一は常住死を覺悟すること、卽ち、その機に臨めば、躊躇なく身命を放擲することである。これがためには、多くの精神上の修行が大いに必要である。最近シナに於ける日本軍の軍事行動に關聯して、喧しく云はれた一つの文書(ドキュメント)がある。『葉隱(はがくれ)』と云ふのであるが、それは文字通り「葉の陰に隱れる」意で、わが身を誇示せず、角笛を吹いて廻らず、世間の眼から遠ざかつて、さうして社會同胞のために深情を盡すのが、武士の德の一つだと云ふのである。この書は種種の記錄・逸話・訓言等から成つてゐるが、その編纂には、或禪僧が關與したのである。この仕事は十七世紀の中葉、九州佐賀藩主鍋島直重の下で著手された。この書は何時にても身命を捧げる武士の覺悟を極めて强調し、如何なる偉大な仕事も、狂氣にならずしては、——卽ち、現代語で表現すれば、意識の普通の水準を破つてその下に横はる隱れた力を解放するのでなければ、——成就されたためしはないと述べてゐる。この力は時として惡魔的(デヴイリシユ)であるかも知れぬが、超人間的であり、素晴しい働きをすることは疑へぬ。無意識狀態が口を切られると、それは個人的の限度を超えて立昇る。死は全くその毒刺を失ふ。武士の修養が禪と提携するのは實にこの點である。

『葉隱』に引用されてゐる話の一つを引かう。柳生但馬守は偉大な劍道家で時の將軍德川家光の指南番であつた。一日旗本の一人が但馬守の所にやつて來て劍道指南を賴んだ。師が云つた、

「お見受する所、貴殿は既に劍道の師のやうであるが、吾等師弟の契りを結ぶ前は何流で御座つたか話されい。」

其旗本は答へた、

「お恥しき儀なれど劍道を習ひしことは御座いませぬ。」

「拙者をお戯れになる積りか。拙者は將軍御指南役で御座るぞ、この眼に狂ひは御座らぬ。」

「御意に逆らひて恐れ入りますが、拙者は何にも知り申しません。」

客の否定があまり、きつぱりしてゐるので、師は少し考へてゐたが遂に云つた、

「貴殿がさう云はれる以上、左樣に違ひ御座るまい。しかし、何とは判然(はつきり)申し難いが何かの師匠であるに違ひ御座らぬ。」

「たつてと云はるるならば申し上げませう。實は完全に習得したと申しえらるる一事が御座います。某未だ年少の頃、武士として如何なる場合にも死を恐れるべきに非らずとの念を發し、爾來數年、死の問題と組討いたし、漸くにして其こと全く煩ふに及ばなくなりました。このことでも先生は指されるので御座いませうか。」

「確かに。」

と但馬守は叫んだ。

「その通りで御座る。拙者の判斷に間違ひはなかつた。劍道の極意も又死を恐れざることで御座る。某は當流において幾百の門弟を指南してをりますが、一人として誠それ程に免許皆傳に及んだものは御座らぬ。貴殿は技を學ぶには及ばぬ、立派に師範で御座る。」（葉隱、第十一卷）

死の問題は吾々の誰にも大問題である。然し、專ら戰鬪に生命を捧げる武士・兵士にとつては更に逼迫してゐる。戰鬪は鬪ふもののいづれか一方にとつて死を意味する。封建時代には誰もこの死的遭遇がいつ起るか豫言できなかつた。

その名に背かぬ武士は常住不斷に用意を怠らなかつた。それ故に十七世紀の武人著者の大道寺友山は彼の著『武道初心集』の初めに、次のやうな意味のことを書いてゐる。

「武士にとつて最も肝要な考へは、元旦の曉より大晦日の終りの一刻まで日夜念頭に持たなければならぬ死といふ觀念である。この念を固く身に體した時、汝は十二分に汝の義務を果し得るであらう。主には忠、親には孝にして、當然一切の災難を避けることが出來る。これにより汝は長命を得るのみならず、威德も具はるであらう。人の命の常なきを、取りわけて、武士の命の常なきを考へよ。かくして、汝は日々是れ汝の最期と考へ、汝の義務を充さんがために、日々を捧げるに至るであらう。命長しと思ふこと勿れ、その思ひをなせば汝は一切の浪費に耽り易く、汚名の間に汝の生を閉ぢ易いからである。正成の其子正行に絶えず死を覺悟させたのも此故なりと云ふ。」

『武道初心集』の著者は一般に武士の心中に無意識に起つてゐた所のものを正しく表現したのであつた。死の念は、一方に於ては、人の考へをこの固定した生命の有限を超えさせ、他方においては、日常生活を眞面目に考へさせるやうに引締める。それ故、眞面目な武士が死を克服せんとする考へを以て、禪に近づいたのは當然であつた。禪が此問題を、學問や道德的修養や儀禮に訴へることなく取扱ふことを主張するのは、比較的に思辨を事とせぬ武士の心には、大きな魅力であつたに違ひない。武士の心構へと禪の直接的、實踐的教義との間には一種の論理的な關係があつた。

更に『葉隱』には次の一節がある。

「武士道といふは、死ぬ事と見附けたり。二つ〳〵の場にて、早く死ぬ方に片附くばかりなり。別に仔細なし。胸すわつて進むなり。圖に當らぬは、犬死などといふ事は、上方風の打上りたる武士道なるべし。二つ〳〵の場

にて、圖に當るやうにするは及ばぬことなり。我人、生くる方好きなり。多分好きな方に理が附くべし。若し圖にはづれて生きたらば腰拔なり。この境危ふきなり。圖にはづれて死にたらば、犬死氣違なり。恥にはならず。これが武道には丈夫なり。毎朝毎夕、改めて死に〳〵、常住死身になりて居る時は、武道に自由を得、一生落度なく、家職を仕果すべきなり。」(葉隱、第一卷)

註釋者は塚原卜傳の歌を加へてゐる。

武士（もののふ）の學ぶ敎へは押なべてそのきはめには死の一つなり

『葉隱』の中に長濱猪之助が語る所に據れば、

「兵法の要は、唯身を捨てて、敵を討つべし。〔おのれの安全を希ふ限り、勝つことなし。〕對手も身を捨てて討つとき、此時はじめて、對になるなり。其の時勝つは、信心運命にあるなり。……」(同書、第十一卷)

註釋者は次のやうに附記してゐる。

「荒木又右衞門(德川初期の大劍士)が、伊賀上野の仇討の時、甥の渡邊數馬に訓へた言葉として、「皮を斬らして肉を斬れ、肉を斬らして骨を斬れ、骨を斬らして命を取れ」と傳へられてゐる。」

又、荒木は他のところ(一刀流聞書)で、

「眞劍の勝負に當りては、我が身を殺されに行くと思ふべし。左すれば鋭く丈夫なものに相成候。眞劍には我が身を殺されに行くと思はねば勝つこと出來申さず候。爰の所意味深し。」

更に、『葉隱』には、

「生死を離るべき事、武士たるものは、生死を離れねば何事も役に立たず、萬能一心と云ふも、有心のやうに聞

ゆれども、實は生死を離れたることなり。その上にて、如何様の手柄もさるるものなり。」（葉隱、第十一巻）

これは澤庵禪師（西暦一五七三―一六四五）に據る「無心」の心に達すれば一切が成就することを云ふのである。それは死とか不死とかの問題に煩はされぬ心の狀態である。

塚原卜傳の名が今出たが、彼は殺人の武器としてではなく、精神的な自己鍛錬の器具としての劍の使命を眞に理解した劍士の一人である。彼の傳記の中に有名な二つの話がある。一つは大言壯語する一武士を孤島に置き去りにした無手勝流の話で、他は彼の三人の息子の劍技の熟達振りを試みた話であるが、何れも廣く人口に膾炙してゐる。

武田信玄（西暦一五二一―一五七三）と上杉謙信（西暦一五三〇―一五七八）とは日本が戰國時代に在つた十六世紀の二名將であつた。二人は其領地が——一は日本の北部、一は中部で——相接してゐたので、一般に並び稱せられ、彼等は幾度かその優越を爭はねばならなかつた。彼等は武人としても、支配者としても、相伯仲した。又、禪を學ぶ點でも同じであつた。謙信は曾て信玄が領民のための鹽の缺乏に痛く惱んでゐるのを知つた時、寛大にも自分の領地から其必要な物資を敵に供給した。日本海に臨んでゐるので越後は鹽を十分產した。川中島の對陣戰の一つでは謙信は味方の足並みの遲いのに業を煮やして、一擧に勝敗を決せんものと單身信玄の陣に乘り込んだ。謙信は敵將が數人の幕下と共に悠然と椅子に腰かけてゐるのを見るや、劍を拔いて信玄の頭上眞向から切りつけて「如何なるか是れ劍刃上の事」と禪問を發した。信玄は少しも騷がず、その時彼の手にしてゐた鐵扇で襲ひ來る武器を躱して「紅爐上一點の雪」と答へたと云ふ。この問答、恐らくは眞實でなかつたでもあらう。が、この話は勇猛な二人の入道武士が禪の愛好者であつたことをよく說明してゐる。

謙信が益翁の許で極めて熱心に禪を研究するやうになつた次第はかうである。益翁が曾て菩提達磨の「不識」に就

て說教をしてゐた時、謙信は聽衆の一人だつた。彼は禪に就て多少知つてゐたので此僧を試さんと思つた。彼は他の士分の者と區別のつかない服裝をして其機を待つた。然し、此僧は不意に謙信の方を向いて尋ねた、「殿、達磨不識の意味は如何」。謙信は呆氣にとられ、云ふ所を知らなかつた。益翁更に疊みかけて「殿、貴方は他の場合にはいつも禪を喋喋するのに今日は何故お答あらぬ」。謙信の誇は挫かれた。彼は此僧の指導の下に極めて眞面目に禪を學び始めた。師僧は常に彼にかう云つた。

「貴方が眞に禪を會得せんと欲せらるるならば、命を捨てて直下(ぢきげ)に死の穴へ飛び込むことが必要です。」

謙信は後に彼の家臣達に次のやうな訓戒を遺した。

「生を必する者は死し、死を必する者は生く。要はただ心志の如何にあり。よく此の心を得て、守持する所堅ければ、火に入りて燒けず、水に陷つて溺れず、何ぞ生死に關せんや。予、常に此の理を明かにして三昧に入れり。生を惜しみ死を厭ふが如きは、未だ武士の心膽にあらず。」

信玄も亦彼の『信玄家法』に禪と死に云ひ及んでゐる。

「佛心を信ずべきこと。曰ふ、佛心に叶へば、則ち時時力を添へ、横心を以て人に勝てば、則ち露はれて亡ぶべし。傳に云ふ、神は非禮を享けず、と。

參禪嗜むべきこと。語に曰く、參禪は別に祕訣なし、唯だ生死の切なるを思ふ、と。」

これらの言說よりして、吾々は禪と武士の生活との間に内的な必然的關係があることを誤りなく見ることが出來る。これは時として死を弄ぶかとさへ思はれる禪匠の振舞からも、容易に說明されることである。信玄の師は甲斐國惠林寺の快川和尚であつた。信玄の死後、この禪院はそこに逃げ込んだ敵兵を引渡すのを拒んだといふ理由で、一五八二

年四月三日、織田信長の兵卒によりて包圍された。兵卒たちは快川及び一山の衆徒を悉く山門の樓上に上らせた。建物全體に火を放つて、反抗者を生き乍らに燒殺さうといふ企てであつた。禪僧達は和尚を頭に靜かに集つて、佛像の前に席次正しく結跏趺坐した。和尚は平素の通りに最後の說教を與へて、云つた。「吾〻は今、焰に圍まれてゐる。この危機に臨んで、諸子は如何に達磨の禪輪を轉ぜんとするか。各〻一句を云へ」。そこで、銘銘自分の悟達に應じて自己を表現した。皆が終つた時、和尚は自分の意見を述べた。そして、總ての者は火定三昧に入つた。和尚の偈はかうである。

安禪ハ不三必シモ須キ二山水ヲ一、
滅二却スレバ心頭ヲ一火自ラ涼シ。

或觀點からすれば、十六世紀の日本は多くの立派な人間の標本を造り出した。國家は云はば政治的にも社會的にも寸斷された。封建諸侯が日本中で互ひに戰つた。庶民は甚だ苦しんだに違ひないが、この武門階級の間における政治的、軍事的の覇權の爭奪戰はあらゆる方法を盡して精神的、道德的の力を極度に緊張させる助けとなつた。生活の色色な方面に剛毅の氣風が現はれて、武士道を作る德の大部分はこの時期に形成された。信玄と謙信は武門諸侯の典型的な代表者であつたといふことが出來よう。彼等は共に勇氣があつて、死に面して怯まず、戰鬪のみならず領民を支配する點でも、賢明にして思慮深く智慧があつた。無知鈍感な一介の武人ではなくて、文藝に通じ宗教心に富んでゐた。

信玄も謙信も共に偉れた佛教徒であつたことは興味深いことだ。信玄の俗名は晴信（はるのぶ）、謙信は輝虎（てるとら）である。が、法名の方が知られてゐる。彼等は若い時禪院で教育をうけ、中年にして剃髮して入道を稱した。謙信は佛教僧侶と同樣、

肉食妻帯をしなかつた。

多くの教養ある日本人と同様に、二人は自然を愛し、詩歌を作つた。謙信が隣國における出陣に從つてゐる際作つた詩に大要次の如き作がある。

「爽かな霜を含んだ秋氣が陣營の兵達の上に降りる。夜は更けゆき、雁が列を作つて飛んでゆくのが月光の中に見える。越中の山々が、能登灣の夢のやうな波の上に、シルエットを作つてゐる。……何といふ美觀、何といふ魅惑的な眺めであらう。遠く離れてゐる家郷、その家郷の人々は(この同じ月明の下)吾が遠征軍を想つてゐるかも知れない。」(霜滿軍營秋氣清、數行過雁月三更。越山併得能州景、遮莫家郷懷遠征。)

信玄の自然を味ふ心は決して其越後の敵將に後れをとるものではなかつた。彼が曾て領内僻遠の地の不動明王を祠つた或寺を訪ねた折、その近くの禪寺の住持が、歸途に立寄らんことを求めた。信玄は始め其招きを斷つて、二、三日後に起る戰の準備に忙しいから今度は貴寺を訪ねる暇がないだらうと云つた。更に附加へて、從軍から戻つたら必ず貴寺を訪ねようと云つた。此和尚は後に織田信長の兵卒達の手で焚殺された禪僧であつたが、尚ほ强ひて云つた。

「櫻は今丁度開き始めました。拙僧は貴方が麗しい春を賞美されるやうに立派な席を設けてをります。是非、花を賞でにおいで下さい。」

信玄は默從した。

「櫻に對面せぬのもよろしくあるまいし、和尚の强つての招きも疎かにする譯にゆくまい。」

と。花を賞する好機に惠まれ、和尚と塵外の語らひを樂しんだ信玄は、次のやうな和歌を作つた。

さそはずばくやしからまし櫻花さてこん春は雪のふるてら

戰の眞最中に、信玄や謙信が示した、かかる利害を超越した「自然」の享樂は「風流」と呼ばれてゐる。この風流の感情なきものは、日本では最も教養のないものの中に入れられてゐる。この感情は單に美的のみならず宗教的な意義を持つてゐる。諸藝に通じた教養ある日本人の間に、臨終に際して詩歌を書く習慣を創始したのも、恐らくは同じ心的態度に基くのである。かかる詩歌は「辭世の詩や歌」として知られてゐる。日本人は自分達が最も激しい興奮の狀態に置かれることがあつても、そこから自己を引離す一瞬の餘裕を見つけ得るやうに教へられ、又、鍛錬されてきた。死は一切の注意力を集注させる最も嚴肅な出來事であるが、教養ある日本人はそれを超越して、客觀的に視なければならぬと考へてゐる。辭世の歌を遺すといふ習慣は、封建時代でさへ、必ずしも教養ある者の一般が行つた譯ではなかつたが、恐らくは鎌倉時代に禪僧の一派から始まつたのであらう。佛陀が涅槃に入つた時、弟子を周りに集めて別れの訓戒を與へた。これに倣つたのがシナの佛教徒、特に禪宗僧侶であつて、門弟に別れの訓辭を遺す代りに、自己の人生觀を表白した。

武田信玄の別辭(偈)は禪文學からの引用であつた。

大底還二他肌骨好一、
不レ塗二紅粉一自風流。(碧巖集)

是は吾々凡てがそこから來り、そこに還り、そこに住する所の「實在(リアリティ)」の絶對的完全性のことを云つてゐるのである。多様の世界は過ぎ去り、又、還る、然し、其背後にあるものは變らぬままに其完全な美をとどめる。

上杉謙信は、別に和歌と漢詩を作つた。

一期榮花一盃酒、

四十九年一睡夢。
生不レ知死亦不レ知、
歳月只是如二夢中一。

極樂も地獄も先づは有明の月の心にかかる雲もなし　（謙信家記）

次に示すのは『太平記』（十四世紀末に編纂された）に記録されてゐる鎌倉武士の死であるが、それはかの恵林寺の禪僧と相並んで、武士道に、特に死に對する彼等の態度に及ぼした禪の影響を明かにするものであらう。北條家最後の將高時の家臣の一人に鹽飽（しあく）新左近（しんさこん）入道といふ鎌倉の武士階級の中ではあまり身分の高くないものがあつた。運盡きたる主君に殉じて自害せんとした時、

「嫡子三郎左衞門忠頼を呼び、「諸方の攻口悉く破れ、御一門達大略腹切らせ給ふと聞えければ、入道も守殿に先立ちまゐらせて、其忠義を知られ奉らんと思ふなり。されば御邊は未だ私の眷養にて、公方の御恩をも蒙らねば、縱令一所にて今命を捨てずとも、人あながち義を知らぬものとはよも思はじ。然ればいづくにも暫く身を隱し、出家遁世の身ともなり、我が後生をも訪らひ、心安く一身の生涯をもくらせかし」と、泪の中に宣ひければ、三郎左衞門忠頼も兩眼に泪を浮め、しば〳〵物も申されざりけるが、良（やや）ありて、「是こそ仰せとも覺え候はね、忠頼直に公方の御恩を蒙むりたることは候はねども、一家の續命悉く是武恩にあらずといふ事なし。其上忠頼幼少より釋門に至る身ならば、恩を棄て無爲に入る道もしかなるべし。苟くも弓矢の家に生れ名を此門葉にかけながら、

武運の傾くを見て、時の難を遁れんがために、出塵の身となりて、天下の人に指をさされん事、是に過ぎたる恥辱や候べき。御腹召され候はば、冥途の御道しるべ仕り候はん」といひも終(は)てず、袖の下より刀を抜きて偸かに腹に突き立てて、畏りたる體にて死にける。其弟鹽飽四郎是を見て、續きて腹を切らんとしけるを、父の入道大いに諫めて、「暫く吾を先立てて、順次の孝を專にし、其後自害せよ」と申しければ、鹽飽四郎抜きたる刀を收めて、父の入道が前に畏りてぞ候ひける。是を見て、快げに打笑ひ、閑々(しづく)と中門に曲彔(きよくろく)をかざらせて、其上に結跏趺坐し、硯取り寄せて自ら筆を染め、辭世の頌をぞ書きたりける。

提二持シテ吹毛ヲ一、截二斷ス虚空ヲ一。

大火聚裡、一道ノ清風。

と書きて、叉手して頭を伸べて、子息四郎に、「其れ討て」と下知しければ、大膚脱(おほはだぬぎ)になりて、父の頸をうち落して、其太刀を取り直して、鐔本(つばもと)まで己が腹に突き貫きて、うつぶしざまにぞ臥したりける。」(太平記、巻十)

北條氏滅亡の時、今一人長崎次郎高重といふ禪武士がゐた。彼は彼の師で北條高時の師でもあつた禪匠を訪ねて問うた。

「如何なるか是勇士恁麼(いんも)の事。」(このやうな大事の時勇士は如何に振舞つたらいいでせうか。)

禪師は直ちに答へた。

「吹毛急に用ゐて前まんに如かず。」(刀を振りまはして眞直ぐに進め。)

この武士は直ちにその意を悟つた。彼は最も勇敢に鬪ひ、終に力盡きて、主君高時の前に倒れた。

この種の精神が、實に、禪が武士修禪者の間に養つたものであつた。禪は必ずしも靈魂の不滅や神の道の義しさや

倫理的行爲に就ては彼等と議論をしなかつたが、ただ合理・非合理如何なる結論にもせよ、人がそれに達したものを以て突進することを說いた。哲學は知的精神の所有者にゆだねられてしかるべきである。禪は行動することを欲する。最も有效な行動は、一ト度決心した以上、振返らずに進むことである。この點において、禪は實に武士の宗教である。

「潔く死ぬ」といふことは、日本人の心に最も親しい思想の一つである、死にやうには樣々あることだがこの特性が存するときは、罪人の犯した罪さへ寬大に裁かれる傾きがある。「潔く」は「悔を殘さずに」「明かな良心を以て」「勇士らしく」「ためらふことなく」「落著き拂つて」等の意味である。日本人は思ひ切りわるくぐづぐづして死を迎へるのを嫌ふ。風に吹かれる櫻のやうに散り逝くことを欲する。確かに日本人のこの死に對する態度は、禪の敎へと一致したに違ひない。日本人は別段、生の哲學は持たないかも知れぬが、確かに死の哲學は持つてゐる。時とするとそれは一見、向う見ずの哲學であるやうにも思はれよう。禪を深く吸込んでゐる武士の精神は其哲學をまた庶民の間にまで擴げた。庶民は自分達が特に武士の仕方で鍛錬されてゐない時でも、その精神を吸込んでゐて、正しいと考へる如何なる主義主張のためにも、自分の命を犧牲にする覺悟をしてゐる。是は從來、日本が何かの理由で行はねばならなかつた諸戰爭で、屢々證明せられてきたことである。日本の佛敎に關して書いてゐる外國の一記者は、禪は日本的性格だと適切な言を吐いてゐる。（サー・チャールズ・エリオツト大使著『日本佛敎』）

第四章　禪と劍道

一

「刀は武士の魂である」。それ故、武士が何かの話題になる時には屹度、刀が之に伴ふ。武士がその務に忠實たらんと欲する時は、生死†の問題を乗り越え、いつでも自分の命を投げ出す覺悟が要る。†それは敵の白刃に身を曝らすか、或は又、己の刀を己に擬することを意味する。刀はかく武士の生命と最も密接に結びつくこととなり、忠と自己犠牲の象徴となつた。日本人が色々の仕方で、廣く刀に對して尊敬を拂ふといふことが、それを證據立ててゐる。

刀には、かくして、果すべき二重の務がある。一は持主の意志に反する如何なるものをも、破壊することであり、一は自己保存の本能から起る一切の衝動を犠牲にすることである。前者は愛國主義や軍國主義の精神と關係し、後者は忠と自己犠牲といふ宗教的な意義を持つ。前者の場合、屢々刀は單純に破壊を意味する。その時は力、時として惡魔的な力の象徴である。それ故、それは第二の機能によつて抑制され、聖化されなければならぬ。良心的な持主はいつも此眞理を心掛けてきた。さうする時には破壊は惡魔の方に向けられるからである。刀は平和・正義・進歩・人道の妨げをなす諸物を全滅させることと同一だ、といふことになる。廣く世界の精神的安寧のために望ましい一切のものに味方する。それは、今や、生の體現であつて死の體現ではない。

禪は活人劍と殺人刀と云ふことを云ふ。そのいづれを、何時、如何なる風に、使ふ可きかを知るは、偉れた禪匠の働きである。文殊菩薩は、右手に劍を、左手に經典をもつ。これは預言者マホメットを想起させる。しかし、文殊菩薩の聖なる劍は、生きものを殺すためではなくて、吾〻自身の貪慾・瞋恚・愚癡を殺すためである。それは吾〻自身に向つて擬せられる。何となればかくすることによつて、吾〻の內部にあるものの反映であるところの外界の世界も、亦、貪慾・瞋恚・愚癡から自由にされるからである。不動明王も亦、劍を持つて、佛德の流布を阻む一切の敵を滅ぼさんとする。文殊は積極的で、不動は消極的である。不動の憤怒は火の如く燃え、敵の最後の陣營を燒き盡すまでは消えない。然る後に再び元の容相を取り、彼がその侍者であり、示顯であるところの盧舍那佛となる。盧舍那佛は劍を持たぬ。彼は劍そのもので、その內に全世界を容れつつ、寂然として不動なのである。次の「一劍」問答が是を意味する。楠正成(西暦一二九四―一三三六)が湊川で足利尊氏の大軍を迎へようとした時、兵庫の或禪院に來て、和尚に尋ねた。

「生死交謝の時如何。」(人が生死の岐路に立つた時は如何にしたらいいでせうか。)

和尚が答へた。

「兩頭とも截斷すれば、一劍天に倚つて寒し。」(お前の二元論を斷切れ。一本の劍だけを靜かに天に向けて立たせよ。)

この絕對的な「一劍」は、生の劍でも、死の劍でもない。そこから二元の世界が生じ、又、そこにおいて生死一切がその存在を持つ所の、劍である。それは盧舍那佛自體である。これを把握するならば、路の岐れる所において、如何に振舞ふべきかを知るのである。

ここで云ふ劍は、今や、宗教的直觀の力や直進を表はす。この直觀は、智力とは異なり、自らを分割して自らの通

路を塞いでしまふやうなことはない。後ろも傍も顧みないで、前へ進む。關節を切斷する莊子の解剖刀の如きもので、恰かも關節の方で、分離されるため刀を待つてゐるかのやうである。莊子は何時もかう云つたものだ。「關節が獨りでに離れる。解剖刀は、長年使つた後でも、恰かも研師（とぎし）の手から渡されたばかりの時と同じやうに、よく切れる」と。「眞實在の一劍」は幾多の利己心といふ犧牲（いけにへ）を切つた後でも、磨滅するといふことを決して知らぬ。

劍は又、神道とも繫がりがあるが、然し、佛教ほど高度に發展した精神的な意義に、達したとは思へぬ。それは尙、自然主義的な起原を露はしてゐる。神道の劍は象徵でなくて、或靈性的な力を具有した物體である。日本の封建時代には、武士階級は劍に對して、この種の觀念を抱いた。尤も、彼等が如何に考へてゐたかを的確に定義することは難しくはあるが。少くとも、彼等は劍に對して最高の敬意を拂つた。武士が死ぬ時には、劍は其床の傍らに置かれ、子供が生れた時にも、其室に置かれた。離れ逝く靈や生れ來る靈の安全と幸福を妨げる惡魔が、其室に入つてくるのを防ぐといふ觀念であつたらう。この點に萬物有靈論的（アニミスティック）な考へ方が殘つてゐる。「神劍」の觀念も、亦この方面から、解釋され得よう。

刀鍛冶が刀を作る時に、守り神の助けを祈るといふことは注目するに足る。神を鍛冶場に招くために、鍛冶匠はそこに注連繩（しめなは）を張りめぐらして惡魔の侵入を排し、自分は祓（はらひ）の式を行ひ、禮服を著用して、仕事をする。鐵棒を打つてそれを火に入れ水に入れる間、鍛冶匠と其助手は最も強められた心理狀態に入るのである。彼等の仕事に神助が與へられることを堅く信じ、彼等は知力・體力・精神力の限りを盡すのである。かくして製作された刀は眞に藝術品である。作家の精神を何かしら反映するに違ひない。恐らくかういふ理由で、日本刀には、人〻の魂に深く喰入るものがあるのであらう。彼等は誠にそれを、破壞の武器としてではなく、靈感（インスピレーション）の對象として見るのである。刀工正宗の

作品に關する傳說もそこから出るのである。

正宗は鎌倉時代の後半に活躍した。彼の作品は、その優れた質のために、刀劍の蒐集家から齊しく賞せられてゐる。切れ味に關する限りでは、正宗は彼の高弟の一人なる村正には及ばぬかも知れぬが、正宗には、正宗の人格から來る何か精神的に人を打つものがあると云はれてゐる。傳說といふのはかうだ。或人が村正の切れ味を試さうと思つて、水流にそれを置き、上流から流れてくる枯葉に對つて、どうするかを見守つた。刃に出會つた枯葉は、どれも二つに切られた。彼は、今度は、正宗を立てたが、上から流れて來る木の葉はその刃に觸れることを避けて行つた。これは驚くべき實驗であつた。正宗は斬ると云ふことに關心を持たなかつた。それは切る道具以上のものだつた。然し村正は切ると云ふこと以外に出られなかつた。村正には、心を打つやうな神聖なものは、何もなかつた。村正は怕しいが、正宗は人情味（ヒューメン）がある。村正は專制的・帝國主義的であるが、もしかういふ風の表現形式が用ゐられるとすれば、正宗は超人間的だ。柄（つか）に銘を刻むのは刀工の習慣であつたが、正宗は殆んど是をやらなかつた。

能樂に『小鍛冶（こかぢ）』がある。是は日本人間における刀の道德的、宗教的意義に就て、或示唆を與へる。この謠曲は、恐らく、足利時代に作られたものであらう。一條天皇（治世、西曆九八六―一〇一一）が當時の名工の一人なる小鍛冶宗近に一刀を作るやうに命じ給うた。宗近は痛くその光榮に感激したが、自分と技倆が伯仲する有能な助手が得られぬので、御意を果すことが出來なかつた。彼は彼の守護神である稻荷神に、この仕事の十分出來るやうな者を遣はされんことを祈つた。それから彼は傳統的な式に正しく從つて祭壇を設けた。淨め（祓）の順序が一切終つたとき、彼は次の祈りを捧げた。

「私が是から從はうとする仕事は、一身の榮達のためではありません。この世界全體を統べ治め給ふ帝の仰せを畏み奉るためです。恆河の砂ほどに數多い神々のすべてに祈る。ここに來りて、尊貴至上の庇護者の德に相應しき劍を作

らんと、全力を盡す此賤しき宗近に、一臂の力を與へ給はんことを。天を仰ぎ地に伏して、此仕事を立派に成就せんとする、熾烈な願を象徴するこの幣(ぬさ)を捧げた。そのとき一つの聲が何處からか聞えてきた。「祈れ、宗近よ、心を空しうし、誠を盡くして祈れ。鐵を打つ時が來た。神〻を信頼せよ。仕事は成就されるであらう」。神祕的な姿が、彼の前に現はれ、彼が刀を打つのを助けた。最後の仕上げの時が來た時、刀はこの上なき完全さと、瑞兆の姿をみせて、爐の中から現はれた。帝は、神聖にして勳功(いさを)めでたかるべきこの寶刀に對して、大きな滿足を表せられた。

刀劍の製作には、何かの神德が加はるから、持主と使ひ手は、當然、かかる靈感(インスピレーション)に呼應せねばならぬ。日本刀を帶するものは、精神的な人間たるべくして、獸性の代表者たるべきではない。彼の心は、鋼鐵の冷たい表面を生かす魂と一致するものでなければならぬ。傑れた劍士は此感情を弟子の心に吹込んで、倦むところを知らぬ。日本人が「刀は武士の魂だ」と云ふ時、自分が右に述べようとした一切のこと、卽ち、忠・自己犧牲・尊敬・恩愛及び宗教的感情の涵養等が是に伴ふといふことを記憶しなければならぬ。ここに眞の武士が存する。

二

それ故、攻擊と防禦のための大刀(だいたう)、必要の時には自害をするための小刀(せうたう)、この大小長短の二刀を帶びた武士にとつては、劍道の技は極めて熱心に鍊磨せらるべきものなることは當然であつた。彼は眞に彼の至上の威嚴と名譽の象徵であるこの武器から、決して離れることは出來なかつた。それを使用するための鍛鍊は、實用的目的のほかに、道德的、精神的の素養を助成した。この點に於て劍士は禪と提携したのであつた。この事實は或程度既に說述されてゐるが、自分はここに更に禪と劍との間の親しい關係をよく明かにする幾つかの引用文を擧げたいと思ふ。

次に示すのは禪と劍道との關係に就て柳生但馬守に送つた澤庵和尚の書翰である。それ[†]は『不動智神妙錄』と題されてゐる。[†]これは劍道一般の祕訣を說くのみならず、禪の根本義にも觸れてゐるから、色々の意味で、重要な文獻である。日本では、恐らくは他の國でもさうだらうが、單に藝術を技術的に知るだけでは、眞にそれを熟達するには不十分である。その精神に深く入らなければいかぬ。此精神は、彼の心が生命それ自體の原則と完全に共鳴した時にのみ、卽ち、「無心」として知られる「神祕的」な心理狀態に達する時にのみ、把握される。佛敎の語義からいふと、それは死生の二元論を超越することである。ここに至れば一切の藝術は禪となつてしまふのである。澤庵はこの傑れた劍士に與へた書翰の中に、無心の意義を極めて强調してゐる。無心は、或點において、「無意識(アンコンシャス)」の概念に當ると見てよい。心理的に云へば、この心の狀態は絕對受動のそれで、心が惜しみなく他の[†]「力」に身を委ねるのである。[†]この點で、人は意識に關する限り、いはば自動人形になるのである。然し、澤庵が說くやうに、それは木石などの非有機的な物質の無感覺性及び賴りない受動性と混同してはならぬ。「無[†]意識に意識すること」、此目も昏むばかりの逆說(パラドックス)以外に、此心的狀態を敍述する道はない。[†]

澤庵『不動智神妙錄』

佛[†]敎の示す所によると、精神發展の段階が五十二あり、其一つを「止る」と云ひ、それに至ると人は一點に定著して、自由に動くことが出來なくなる。劍道にも是に當るものがある。此段階を澤庵は無明住地煩惱と云つてゐる。[†]

無明住地煩惱

無明とは、明になしと申す文字にて候。迷を申し候。住地とは、止る位と申す文字にて候。佛法修行に、五十二

位と申す事の候。その五十二位の内に、物毎に心の止る所を、住地と申し候。住は止ると申す義理にて候。止ると申すは、何事に付ても其事に心を止るを申し候。貴殿の兵法にて申し候はば、向うより切太刀(たち)を一目見て、其儘にそこにて合はんと思へば、向うの太刀に其儘に心が止まりて、手前の働が抜け候て、向うの人にきられ候。是れを止ると申し候。打太刀を見る事は見れども、そこに心をとめず、向うの打太刀に拍子合せて、打たうとも思はず、思案分別を残さず、振上る太刀を見るや否や、心を卒度(そつと)止めず、其まま付入て、向うの太刀にとりつかば、我をきらんとする刀を、我が方へもぎとりて、却て向うを切る刀となるべく候。禪宗には是を還把㆓槍頭㆒倒刺㆑人來ると申し候。槍はほこにて候。人の持ちたる刀を我が方へもぎ取りて、還て相手を切ると申す心に候。貴殿の無刀と仰せられ候事にて候。向うから打つとも、吾から討つとも、打つ人にも打つ太刀にも、程にも拍子にも、卒度も心を止めれば、手前の働は皆抜け候て、人にきられ可㆑申候。敵に我が身を置けば、敵に心をとられ候間、我が身にも心を置くべからず。我が身に心を引きしめて置くも、初心の間、習入り候時の事なるべし。太刀に心をとられ候。拍子合に心を置けば、拍子合に心をとられ候。我が太刀に心を置けば、我が太刀に心をとられ候。これ皆心のとまりて、手前抜殼になり申し候。貴殿御覺え可㆑有候。佛法と引當て申すにて候。佛法には、此止る心を迷と申し候。故に無明住地煩惱と申すことにて候。★

諸佛不動智

と申す事。★不動とは、うごかずといふ文字にて候。智は智慧の智にて候。不動と申し候ても、石か木かのやうに、無性なる義理にてはなく候。向うへも、左へも、右へも、十方八方へ、心は動き度きやうに動きながら、卒度も止らぬ心を、不動智と申し候。不動明王と申して、右の手に劍を握り、左の手に繩を取りて、齒を喰出し、

目を怒らし、佛法を妨げん惡魔を、降伏せんとて突立て居られ候姿も、あの様なるが、何國の世界にもかくれて居られ候にてはなし。容(かたち)をば、佛法守護の形につくり、體をば、この不動智を體として、衆生に見せたるにて候。一向(いつかう)の凡夫は、怖れをなして佛法に仇をなさじと思ひ、悟に近き人は、不動智を表したる所を悟りて、一切の迷を晴らし、卽ち不動智を明(あから)めて、此身則ち不動明王程に、此心法をよく執行したる人は、惡魔もいやまさぬぞと、知らせん爲めの不動明王にて候。然れば不動明王と申すも、人の一心の動かぬ所を申し候。又身を動轉せぬことにて候。動轉せぬとは、物毎に留らぬ事にて候。物一目見て、其心を止めぬを不動と申し候。なぜなれば、物に心が止り候へば、いろ〳〵の分別が胸に候間、胸のうちにいろ〳〵に動き候。止れば止る心は、動きても動かぬにて候。譬へば、十人して一太刀づつ我へ太刀を入るるも、一太刀を受流して、跡に心を止めず、跡を捨て跡を拾ひ候はば、十人ながらへ働を缺かさぬにて候。十人十度心は働けども、一人にも心を止めずば、次第に取合ひて、働は缺け申間敷候。若し又一人の前に心が止り候はば、一人の打太刀をば受流すべけれども、二人めの時は、手前の働抜け可ㇾ申候。

千手觀音とて手が千御入り候はば、弓を取る手に心が止らば、九百九十九の手は皆用に立ち申す間敷、一所に心を止めぬにより、手が皆、用に立つなり。觀音とて身一つに千の手が何しに可ㇾ有候。不動智が開け候へば、身に手が千有りても、皆、用に立つと云ふ事を、人に示さんが爲めに、作りたる容(かたち)にて候。

假令、一本の木に向うて、其内の赤き葉一つを見て居れば、殘りの葉は見えぬなり。葉ひとつに眼をかけずして、一本の木に何心もなく打ち向ひ候へば、數多の葉殘らず目に見え候。葉一つに心をとられ候はば、殘りの葉は見えず、一つに心を止めねば、百千の葉みな見え申し候。是を得心したる人は、卽ち千手千眼の觀音にて候。然る

を一向の凡夫は、唯一筋に、身一つに千の手、千の眼が御座して難レ有と信じ候。又なまものじりなる人は、身一つに千の眼が、何しにあるらん、虚言よ。と破り譏る也。今少し能く知れば、凡夫の信ずるにても破るにてもなく、道理の上にて尊信し、佛法はよく一物にして其理を顯す事にて候。諸道ともに斯様のものにて候。神道は別して其道と見及び候。有の儘に思ふも凡夫、又打破れば猶惡し。其内に道理有る事にて候。此道、彼道さま〴〵に候へども、極所は落著候。

扨初心の地より修行して不動智の位に至れば、立歸て、住地の初心の位へ落つべき子細御入り候。貴殿の兵法にて可レ申候。初心は身に持つ太刀の構も何も知らぬものなれば、身に心の止る事もなし。人が打ち候へば、つい取合ふばかりにて、何の心もなし。然る處にさま〴〵の事を習ひ、身に持つ太刀の取様、心の置所、いろいろの事を教へぬれば、色々の處に心が止り、人を打たんとすれば、兎や角して、殊の外不自由なる事、日を重ね年月をかさね、稽古をするに從ひ、後は身の構も太刀の取様も、皆心のなくなりて、唯最初の、何もしらず習はぬ時の、心の様になる也。是れ初と終と同じやうになる心持にて、一から十までかぞへまはせば、一と十と隣になり申し候。……

註† このことは私に百足の話を思ひ出させる。百足が、どうしてそんなに澤山の脚を、一時に揃へて動かすことが出來るのか、と尋ねられた時、その問が百足を「止め」て、それに就て考へさせた。此「止る」ことと考へることが、脚の間に大混亂を起して、銘銘勝手に動かうとした。百足はそれで命を失つた。『莊子』の渾沌の話も、是に關聯して、甚だ興味があらう。

佛教徒の修行も同じことである。その最高の段階に到達すれば、佛陀のことも、法（ダルマ）のことも、何も知らぬ無邪氣な子供と同じやうになれよう。自己欺瞞からも、僞善からも、自由になる。然るときは、不動智は、結局、無智であり、

兩者は二ならず、一である、と云ふことが出來る。ここには、或點に對して、或點を選擇する際に、人を躊躇させるところの、分別智といふものがなく、從つて、無念無想といふ心境の熟達にとつて有害な、「止まる」といふことが、何處にも存しないからである。無智の人は、智力を未だ目醒まさぬから、素朴のままにある。賢い人は智力の限りを盡くしてゐるから、もはや、それに賴らない。兩者は睦まじい隣り同士である。「生ま知り（ハーフ・ナレヂ）」の人に限つて、頭を分別で一杯にする。

二種の修行がある。一*は究竟理性（アルティメート・リーズン）に關し、一は技術（テクニック）に關するものである。前者は、前に云つたやうに、行動を圖表（スケジュール）にした規定で律することなどないところの、究竟理性に到達するためである。此處にはただ自ら進んでゆく「唯一心」があるだけである。然し、技術的な細かいことの熟達も必要である。その知識が少しもないと、目前の仕事に關して如何に歩を進むべきかを見ることが出來ない。それ故、劍道の場合で云へば、太刀の持ち方、突きの入れ方、實際の仕合の場合の姿等を知るべきである。この二形式の鍛錬が要る。それは一つの車の兩輪の如きものである。†

* 澤庵は此の二つを理の修行、事の修行と稱してゐる（譯者註）。

間不レ容レ髮

と申す事の候。貴殿の兵法にたとへて可レ申候。間とは、物を二つかさね合ふたる間へは、髮筋も入らぬと申す義にて候。たとへば、手をはたと打つに、其儘はつしと聲が出で候。打つ手の間へ、髮筋の入程の間もなく聲が出で候。手を打つて後に、聲が思案して間を置いて出で申すにては無く候。打つと其儘、音が出で候。人の打ち申したる太刀に心が止り候へば、間が出來候。其間に手前の働が拔け候。向うの打つ太刀と、我働との間へは、髮筋も入らず候程ならば、人の太刀は我太刀たるべく候。禪の問答には、此心ある事にて候。佛法にては、此止

りて物に心の殘ることを、嫌ひ申し候。故に止るを煩惱と申し候。たてきつたる早川へも、玉を流す樣に乘つて、どつと流れて、少しも止る心なきを尊び候。

石火之機

と申す事の候。是も前の心持にて候。石をハタと打つや否や、光が出で、打つと其まま出る火なれば、間も透間もなき事にて候。是も心の止るべき間のなき事を申し候。早き事とばかり心得候へば、惡敷候。心を物に止め間敷と云ふが詮にて候。早きにも心の止らぬ所を詮に申し候。心が止れば、我が心を人にとられ申し候。早くせんと思ひ設けて早くせば、思ひ設ける心に、又心を奪はれ候。西行の歌集に「世をいとふ人とし聞けばかりの宿に、心止むなと思ふばかりぞ」と申す歌は、江口の遊女のよみし歌なり。心止むなと思ふばかりぞと云ふ下句の引合せは、兵法の至極に當り可レ申候。心をとどめぬが肝要にて候。

禪宗にて、如何是佛と問ひ候はば、拳をさしあぐべし。如何か佛法の極意と問はば、其聲未だ絶たざるに、一枝の梅花なりとも、庭前の柏樹子となりとも答ふべし。其答話の善惡を撰ぶにてはなし。止らぬ心を尊ぶなり。止まらぬ心は、色にも香にも移らぬ也。此移らぬ心の體を神とも祝ひ、佛とも尊び、禪心とも、極意とも、申し候へども、思案して後に云ひ出し候へば、金言妙句にても、住地煩惱にて候。石火の機と申すも、ひかりとする電光のはやきを申し候。

例†へば、人から話しかけられた時には、直ちに、「諾」と答へる、それが不動智である。話し掛けられた時、如何なる用があるのかと、不審がつたりして、熟考するならば、それは、心の「止る」のであり——卽ち、*混亂と無智とであり——未だ尋常の智の人であることを示すのである。問に對して卽座に應ずる所のものは、「佛陀の智慧」であり、

それは、神々と賢愚の別なく人間を含めた一切のものに、遍く分ち與へられてゐるものである。この「智慧」に命ぜられて行動する時は、人は佛か神である。神道・歌道・儒教の教へは様々であるが、皆な究竟において、「唯一心（ワン・マインド）」の實現を目指してゐる。（唯一心、佛陀の智慧、不動智は同一物の名稱である。）この「心」を説明するために、言葉は不十分である。説明すれば、心は分割されて其處に「我」と「非我」が生じ、（この二元性の故に）吾々は善惡の一切の行爲を遂げることとなり、「業（カルマ）」の羈びものとなるより外ない。「業（カルマ）」も實は「心」から發する。故に最も肝要なことは、「心」そのものを洞徹することである。この洞徹力を持つ人は少なく、吾々の多くは全くその働きに關して無知である。

＊　澤庵の云ふ住地煩惱（譯者註）。

然し、單なる洞徹では不十分である。この洞徹力を實生活の機能となさねばならぬ。實際に喉が乾いてゐる時、終始、水のことを語つて、何の役に立たう。火に就て如何に多く議論をしても、決して温かくはならぬ。佛教も儒教も「心」の何たるかを明かにするが、「心」が日常生活に輝くやうにされなければ、その眞理をほんたうに洞徹してゐるとは云はれない。主要な點は、絶えず事物に就て考へて、之を自己の内に實現せんとするにある。†

心の置所

心を何處に置かうぞ。敵の身の働に心を置けば、敵の身の働に心を取らるるなり。敵の太刀に心を置けば、敵の太刀に心を取らるるなり。敵を切らんと思ふ所に心を置けば、敵を切らんと思ふ所に心を取らるるなり。我が太刀に心を置けば、我が太刀に心を取らるるなり。われ切られじと思ふ所に心を置けば、切られじと思ふ所に心を取らるるなり。人の構に心を置けば、人の構に心を取らるるなり。兎角、心の置所はないと云ふ。

或人問ふ、我が心を兎角餘所へやれば、心の行く所に志を取止めて、敵に負けるほどに、我が心を臍の下に押込めて餘所にやらずして、敵の働により轉化せよと云ふ。尤も左もあるべき事なり。然れども佛法の向上の段より見れば、臍の下に押込めて餘所へやらぬと云ふは、段が卑（ひ）きし、向上にあらず。修行稽古の時の位なり。〔儒教の〕敬の字の位なり。又は孟子の放心を求めよと云ひたる位なり。上りたる向上の段にてはなし。敬の字の心持なり。放心の事は、別書に記し進可ㇾ有二御覽一候。臍の下に押込んで餘所へやるまじきとすれば、やるまじと思ふ心に、心を取られて、先の用缺け、殊の外不自由になるなり。或人問うて云ふは、心を臍の下に押込んで働かぬも、不自由にして用が缺けば、我が身の内にして何處にか心を可ㇾ置ぞや。答へて曰く、右の手に置けば、右の手に取られて身の用缺くなり。心を眼に置けば、眼に取られて、身の用缺け申し候。右の足に心を置けば、右の足に心を取られて、身の用缺けるなり。何處なりとも、一所に心を置けば、餘の方の用は皆缺けるなり。然らば則ち心を何處に置くべきぞ。我答へて曰く、何處にも置かねば、我が身一ぱいに行きわたりて、全體に延びひろごりてある程に、手の入る時は、手の用を叶へ。足の入る時は、足の用を叶へ。目の入る時は、目の用を叶へ。其入る所〻に行きわたりてある程に、其入る所〻の用を叶ふるなり。萬一もし一所に定めて心を置くならば、一所に取られて用は缺くべきなり。†思案すれば思案に取らるる程に、思案をも分別をも殘さず、心をば總身に捨て置き、所〻に止めずして、其所〻に在て用をば外さず叶ふべし†。

†それ故に、心を身體の如何なる一部分にも殘しておくべきでない。身體の凡ゆる部分に心を充たして思ふままに働かせなければならぬ。何か爲すと云ふ考へは、心を其一方面に向け、他の凡ての方面が等閑にされる。考へるな、思ひ煩ふな、分別を持つな、さうすれば心は到る所に行きわたつてその全力が働き、次〻と手近の仕事を成就するであ

らう。一切の事において一面的といふことを避けるべきだ。心が一度、どこか身體の一部分に捕へられて居ると、新たに働くときは、其特定の場處から取出して、今要する所に持つてこなければならぬ、此轉換は實に容易ならぬ仕事である。心は一般に「止」まらせられた所に、停滯することを欲する。轉換が樂になされる時ですら、時間はかかる。自分の處になつかせたいと思つて猫を繫いでおくやうに、心を、その場處場處に括りつけておいてはならぬ。十の地點の凡てにおいて、心を働かすためには、どの地點にも、心をとどめるな。如何なる一定の地點にでも、一たび踏みとどまると、結局、他の九地點を等閑にする。是は然し非常に鍛鍊を要することである。

本心妄心

と申す事の候。本心と申すは一所に留らず、全身全體に延びひろごりたる心にて候。妄心は何ぞ思ひつめて一所に固り候心にて、本心が一所に固り集りて、妄心と申すものに成り申し候。本心は失せ候と、所〻の用が缺ける程に、失はぬ様にするが專一なり。たとへば本心は水の如く一所に留まらず。妄心は氷の如くにて、氷にては手も頭も洗はれ不レ申候。氷を解かして水と爲し、何所へも流れるやうにして、手足をも何をも洗ふべし。心一所に固り一事に留り候へば、氷固りて自由に使はれ申さず、氷にて手足の洗はれぬ如くにて候。心を溶かして總身へ水の延びるやうに用ゐ、其所に遣りたきままに遣りて使ひ候。是を本心と申し候‡。

†有心之心‡、無心之心

†と申す事の候。有心の心と申すは、妄心と同事にて、有心とはあるこころと讀む文字にて、何事にても一方へ思ひ詰る所なり。心に思ふ事ありて、分別思案が生ずる程に、有心の心と申し候‡。無心の心と申すは、右の本心と同事にて、固り定りたる事なく、分別も思案も何も無き時の心、總身にのびひろごりて、全體に行き渡る心を無

心と申す也。どつこにも置かぬ心なり。石か木かのやうにてはなし。留る所なきを無心と申す也。留れば心に物があり、〔心は感じ、動くが、決して留まらない。〕留る所なければ心に何もなし。心に何もなきを無心の心と申し、又は無心無念とも申し候。此無心の心に能くなりぬれば、一事に止まらず、一事に缺かず、常に水の湛へたるやうにして、此身に在りて、用の向ふ時出て叶ふなり。一所に定り留りたる心は、自由に働かぬなり。車の輪も堅からぬにより廻るなり。一所につまりたれば廻るまじきなり。心も一時に定れば働かぬものなり。心中に何ぞ思ふ事あれば、人の云ふ事をも聞きながら聞かざるなり。思ふ事に心が止るゆゑなり。心が其思ふ事に在りて一方へかたより、一方へかたよれば、物を聞けども聞えず、見れども見えざるなり。是れ心に物ある故なり。あるとは、思ふ事があるなり。此有る物を去りぬれば、心無心にして、唯用の時ばかり働きて、其用に當る。此心にある物を去らんと思ふ心が、又、心中に有る物になる。思はざれば、獨り去りて自ら無心となるなり。常に心にかくすれば、何時となく、後は獨り其位へ行くなり。急にやらんとすれば、行かぬものなり。古歌に「思はじと思ふも物を思ふなり、思はじとだに思はじやきみ」。

水†上打二胡蘆子一、捺著卽轉

胡蘆子(瓢單)を捺著するとは、手を以て押すなり。瓢を水へ投げて押せば、ひよつと脇へ退き、何としても一所に止まらぬものなり。至りたる人の心は、卒度も物に止らぬ事なり。水の上の瓢を押すが如くなり。

應無所住而生其心

此文字を讀み候へば、「應に住する所なくして、而も其の心を生ず」と讀み候。萬の業をするに、せうと思ふ心が生ずれば、其する事に心が止まるなり。然る間止る所なくして、心を生ずべしとなり。心を生ずる所に生ぜられ

ば、手も行かず、行けばそこに止る心を生じて、その事をしながら止る事なきを、諸道の名人と申すなり。此止る心から執著の心起り、輪廻も是れより起り、此止る心、生死のきづなと成り申し候。花紅葉を見て、花紅葉を見る心は生じながら、其所に止らぬを詮と致し候。慈圓の歌に「柴の戸に匂はん花もさもあらばあれ、ながめにけりな恨めしの世や」とあり。花は無心に匂ひぬるを、我は心を花にとどめて、ながめけるよと、身の是れにそみたる心が恨めしと也。見るとも聞くとも、一所に心を止めぬを、至極とする事にて候。敬の字をば、主一無適と註を致し候て、心を一所に定めて、餘所へ心をやらず。……然れども、佛法にては、敬の字の心は、至極の所にては無く候。我が心をとられ、亂さぬやうにとて、習ひ入る修行稽古の法にて候。此稽古、年月つもりぬれば、心を何方へ追放しやりても、自由なる位に行くことにて候。右の應無所住の位は向上至極の位にて候。敬の字の心は、心の餘所へ行くを引留めて、遣るまい、遣れば亂るると思ひて、卒度も油斷なく心を引きつめて置く位にて候。これは當座心を散らさぬ一旦のことなり。常に如レ是ありては、不自由なる義なり。† た†とへば雀の子を捕へられ候て、猫の繩を常に引きつめておいて、放さぬ位にて、我が心を、猫をつれたるやうにして、不自由にしては、用が心のままに成る間敷候。猫によく仕付をして置いて、繩を追放して行度き方へ遣り候て、雀と一つ、居ても捕へぬやうにするが、應無所住、而生其心の文の心にて候。我が心を放捨て、猫のやうに打捨て、行度き方へ行きても、心の止らぬやうに心を用ゐ候。

貴殿の兵法に當て申し候はば、太刀を打つ手に心を止めず。一切打つ手を忘れて打つて人を切れ、人に心を置くな。人も空、我も空、打つ手も打つ太刀も空と心得、空に心を取られまいぞ。†

鎌†倉の無學禪師、大唐の亂に捕へられて、切らるる時に、電光影裏斬二春風一といふ偈を作りたれば、太刀をば捨

てて走りたると也。‡無學の心は、太刀をひらりと振上げたるは、稲妻の如く電光のぴかりとする間、何の心も何の念もないぞ。打つ刀も心はなし。切る人も心はなし。切らるる我も心はなし。切る人も空、太刀も空、打たるる我も空なれば、打つ人も人にあらず。打つ太刀も太刀にあらず。打たるる我も稲妻のぴかりとする内に、春の空を吹く風を切る如くなり。一切止らぬ心なり。風を切つたのは、太刀に覺えもあるまいぞ。かやうに心を忘れ切つて、萬の事をするが、上手の位なり。

舞を舞へば、手に扇を取り、足を踏む。其手足をよくせむ、舞を能く舞はむと思ひて、忘れきらねば、上手とは申されず候。未だ手足に心止らば、業は皆面白かるまじ。悉皆、心を捨てきらずして、する所作は皆惡敷候。

澤†庵和尚の書翰は尚ほ續くが、多少專門技術的になるから茲では略する。‡

澤庵の意を補ふために、次の話によつて「無心」といふものを説明しよう。

一人の樵夫が奥山でせつせと樹を切つてゐた。さとりと云ふ動物が現はれた。平素は里に見當らぬ大變珍しい生きものだつた。樵夫は生捕りにしようと思つた。動物は彼の心を讀んだ。「お前は己を生捕りにしようと思つてゐるね」。度膽を拔かれて、樵夫は言葉も出ないでゐると、動物が云つた。「そら、お前は己の讀心力にびつくりしてゐる」。益々愕いて、樵夫は斧の一撃に依つて彼を打倒しくれんといふ考へを抱いた。すると、さとりは叫んだ。「やあ、お前は己を殺さうと思つてゐるな」。樵夫は全くどぎまぎして、此不思議な動物を片附けることの不可能を覺つたので、自分の仕事の方を續けようと思つた。さとりは寛大な氣配を見せなかつた。尚も追求して云つた。「そら、到頭、お前は己をあきらめてしまつたな」。

樵夫は、自分をどうしてよいか、わからなかつた、同じく此動物をどう扱つていいか判らなかつた。到頭、此事態に全く諦めをつけて、斧を取り上げた。さとりの居ることなぞ氣に掛けないで、力一杯、一心に、再び樹を切り始めた。さうやつてゐるうち、偶然に斧の頭が柄から飛んで其動物を打ち殺した。いくら讀心の智慧を持つてゐたこの動物でも「無心」の心まで讀む譯にはゆかなかつたのだ。

劍道の最後の段階には、十分資格のある師範だけにしか與へられぬ奧義がある。腕の鍛錬だけでは不十分である。腕の熟達だけではまだ弟子の域を超えない。此祕傳(奧義)は、「水月」と云つて師範の間に知られてゐる。或著者に依ると、次のやうに説明されてゐる。然し、それは、實の所、禪の教へである「無心論」に過ぎない。

「水中の月とは何うゐふ意味であるか。

劍道の各流儀では、色〻に説明されてゐるが、要するに、水のある所、いかなる所にも、月が「無心」の狀態で映る、その映り方を會得することである。嵯峨の廣澤の池の畔で詠まれた御製の一つに、

うつるとも月もおもはずうつすとも水もおもはぬ廣澤の池。」

此歌から、人は無心の祕訣を洞徹するに違ひない。そこには、人の手による工夫の痕は一つもない、あらゆるものが大自然に任される。

「更に、それは幾百の流れに映る一つの月の如きである。月光が幾百の影に分れるのではなくて、影を映す水があるのである。月光は、それを映す水がない所でも、依然同じことである。更に又、多くの水のある所でも、細(ささや)かの水溜りの所でも、月の光には變りはない。是から類推すれば、心の神祕は理解し易い。しかし、月と水とは觸れうる物質である。心には形なく、その働きは跡づけ難い。象徵はかくして全ての眞理ではなくして、暗示に

すぎぬ。」(佚齊樗山子)★

三

一九三七年の"The Atlantic Monthly"二月號に、Juan Belmonte(ファン・ベルモンテ)といふ西班牙の闘牛士の、其技に關する自己の經驗を語る一文が載つてゐる。闘牛の技は明かに日本の劍術と酷似する。彼の話は興味ある示唆に富んでゐるから、飜譯者のノートと、この一流の闘牛士として多大の名聲を獲てゐる彼の闘ひ振りに關するファン・ベルモンテ自身の説明の一部を、引用してみよう。此闘爭において、彼は、柳生但馬守に與へた澤庵の書翰の中に述べてある、あの心境を自覺して居ると云つてよい。此西班牙の闘牛士が佛教的鍛錬を持つてゐたなら、きつと「不動智」に徹底したに違ひない。

飜譯者のノートの一部に曰く、

「闘牛はスポーツではない。それと比較する譯にはゆかない。闘牛は、諸君が好むと好まざるに拘らず、認めると認めざるに拘らず、繪畫や音樂と同じく一つの藝術である。諸君はそれを藝術としてのみ判斷することが出來る。その情感(エモーション)は精神的である。それが心の深奥に觸れる點では、偉大な指揮者の下で行はれる交響管弦樂を知り、理解し、愛する人の心に比すべきものがある。」

ファン・ベルモンテは、彼が闘牛の眞只中で最も精神力の强調した瞬間における自分の心理を、次のやうな言葉で述べてゐる。

「相手の猛牛が出てくるや否や、私はそつちへ向つて行つた。三度目のパーセ(あしらひ)で、觀衆が起ち上つて

ワッと叫ぶのが聞えた。私は何をしたのか。私は不意に、公衆も、他の闘牛士も、私自身も、そして相手の牛のことさへも忘れた。私は以前、圍地(コラール)や牧場で夜獨りで屢〻牛と闘つたやうに、闘ひ始めた。まるで黑板に圖案を描いてゐるやうな、精確さで闘つた。ケープでする私のパーセと、ムレータ*でする私の働きは、其日の午後、見物に來た人〻にとつて、闘牛術における一種の天啓であつたと云ふことだ。私は知らない。私には判斷する力はない。私はかう闘ふべきであると、信じた通りに闘つたに過ぎない。やつてゐることに信を持つ以外に何等の考へをも持たなかつた。最後の闘牛をやつた時に、私は觀衆のあるなしには意識を持たずに、唯闘ふと云ふことの純粋な歡びに自分の身も魂も任せ切ることに、初めて成功したのだ。私は國で唯獨り牛をあしらつてゐる時、よく彼等に話しかけたものだつた。其午後も私は牛と長い會話をつづけた、私のムレータがファエーナ**(わざ)の渦紋を描きつづけて居る間、絶えずやつた。外にどうしてよいか判らなかつたときは、私は牛の角の下に膝まづいて、其鼻先きに自分の顏を持つて行つた。

「さあ、チビ公」、私は囁いた。「つかまへて御覽」。

私は又起ち上つて、牛の鼻の下にムレータを擴げ、獨白をつづけ、牛を勵まして突擊をつづけさせるやうにした。

「此方だ、チビ公。しつかりと進んでこい。どうもありやしない……そらおいでなすつた。……そらおいでなすつた。……己が見えるか、チビ公。どうした？ 疲れてきたのか。さあこい。己を捕へろ。卑怯になるな。己を捕へろ」。

私は理想的なファエーナを成しつつあつた。夢で度〻、而も詳細に見てゐるので、その一本の線も數學的精確さで腦中に描かれてゐた。私の夢のファエーナはいつも不幸に終つてゐた。何故かといふに、とどめにかかつた時、

牛は誤またず私の片脚を捕へるからだつた。かく悲劇的結末をいつも示したといふのは、何か潜在意識的にとゞめをさす際の私の腕前に僥倖を認めようとしたからに違ひなかつた。にも拘らず、私は理想的なファエーナの實現をつづけ、牛の兩角の間に身を置き、群集の叫喚をただ遠くの呟やきと聞いた。そして終に、夢で見たやうに的確に、牛は私を捕へ、私の腿を傷けた。私は陶醉してをり、夢中だつたので、ほとんどそれには氣附かなかつた。私はとゞめにかかり、牛は私の足下に倒れた。」

* 赤い布をつけた棒で、これで牛を怒らせたり、パーセをする(譯者註)。

** 鬪牛士の苦勞心勞のこと、元來は仕事の意(譯者註)。

此處に一言を附け加へる。

ベルモンテが牛と最後の格鬪に入る前、彼の心理狀態は甚だ錯亂してゐた。競爭心・成功熱・劣等感、公衆の嘲笑を買ひはせぬかと云ふ心配、かういふ感じが、彼の心を擾亂してゐた。是に就て彼はかう告白してゐる。「私は絕望狀態に陷つた。「自分は鬪牛士だなど云ふ考へを何處で得たのか。馬鹿な、自惚れにも程がある」と思つた。「お前はピカドール*も使はずに一度や二度のノビリャーダス**に僥倖を得たと云ふだけのことで、何の取柄があるのだ」。」

* 鬪牛の初めに鑓を以て牛を怒らせる騎士(譯者註)。

** 犢を相手にする鬪牛、但し、殺さない(譯者註)。

然し、彼は此絕望感から覺醒した。彼は今、荒狂ふ牛の面前に立つてゐる。彼は忽然として、是まで全く氣もつかなかつた或るもの(サムシング)が、その心の奧底から出てくるのに目覺めた。

此或るものは屢〻彼の夢に出てきた。卽ち、それは彼の無意識の中に深く眠つてゐて、白晝は決して出てこなかつたものである。今や絶望感に押詰められて、心理的絶壁の頂に突立つた彼は、身心を捨てて其處から跳び下りた。其結果、「私は陶醉狀態で何が何やら夢中だつた。「それ」には氣附かずにゐた」。事實は「それ」(彼が傷いたこと)のみならず、一切の事柄に氣附かずにゐたのだ。「不動智」のみが彼の案内者だつた。彼は自己を全く其案内者に任せたのだ。鎌倉時代の有名な禪匠、佛光國師は歌ふ。

弓も折れ矢も盡きはつるところにてさしもゆるさで強く射てみよ

箭幹(やがら)なき矢を弦なき弓より射れば、そは必ず、曾て極東の人〻の歴史に起つたやうに岩をも貫き通すであらう。禪宗と同樣に、藝術のすべての部門において、此危機の通過といふことは、あらゆる創造的作品の根源に到達するために、極めて肝要だと考へられてゐる。自分は禪に關する別著で、このことを廣い意味の宗教心理學、或は宗教哲學とも云ふべき立場から更に專門的に論じたいと思つてゐる。

四

神陰流(しんかげりう)は日本封建時代における最もポピュラーな流儀の一となつてゐた。それ†は足利時代に始まり、創設者の上泉伊勢守は、十六世紀の後半に榮えた。‡此創始者は、彼の劍技の祕傳を鹿島の神から直接授かつたと主張した。爾來、それは、もちろん幾多の發展段階を通つて、所謂る祕傳は增えて卷を成したに違ひない。現在種種な古文書があるが、是は師から授けるに値すると考へられた最も優秀な弟子達に與へられたものである。かかる文書の中には、表面的には劍の使用とは何等連絡のない、甚だ禪臭い文句や詩の形をした警句が見られる。

例へば、此流儀の師範となる資格ある者に與へる最後の證書(免許皆傳書)には一圓相のほか何も書かれてゐない。是は照り輝いて一點の曇りなき鏡を表はすものと想はれる。其意味はもちろん佛教の大圓鏡智の哲學、即ち、前に引用した澤庵の「不動智」に喩へたものである。劍士の心は、常に利己的な感情と知的な策略とを全く去つて、「本來の直覺」がいつでも全く至上に働きうる。即ち、無心の狀態にあらねばならぬ。單に太刀の使ひ方が技術的に巧みだといふことは、必ずしも、劍匠として十分な資格にならない。精神的鍛錬の最後の段階を自覺しなければならぬ。それは圓空によつて象徵される無心境に到達することである。

神陰流の免許皆傳の目錄の中には、他の高遠な專門語と混じつて、一見字義から云へば劍技と何ら無關係と思はれる句がある。是等の祕傳はすべて口傳であるし、自分はそれには門外漢であるから、此特殊の句が實際の劍法の上で、どれ程根本的意義を持つかを知ることは、自分の臆測を超えてゐる。自分の判斷するところでは、此句は禪文學から出てゐるのであつて、それを外にしては意味の取りやうのないものである。それは「西江の水」といふのであるが註釋者は明かにその眞の趣意を知らぬとみえ、是を大河を飲み干すことをも辭せぬと云ふ勇猛心を指すと解してゐる。是は可笑しいと云ふより外ない。此句は唐代の馬祖(西曆七八六歿)と弟子の龐居士との問答から出たのである。

龐が尋ねた。

「萬法と侶たらざる者これ何人ぞ。」(いかなる事――又はいかなる人――をも伴侶とせぬ者とは、どんな人間ですか。)

「你が一口に西江の水を吸盡せんを待つて、即ち汝に向つて道はん。」(お前が西江の水を一息に呑涸したら答へてやらう。)

と馬祖は云つた。是によつて龐の心は悟りを開いたと云ふのである。（碧巖集）

この事件を念頭に置いてあれば、「西江の水」の一句が神陰流の祕傳書に入つてゐる所以を理解できるのである。龐の問は頗る重大であり、馬祖の答も亦さうである。禪の修行では此公案が屢〻利用せられた。封建時代の劍士達の間にも、劍技と關係する絕對無心の心境に到達するために、禪の修學に一身を捧げた劍士が多かつたことは云ふ迄もない。他の場所で既に述べた如く、生死の爭鬪に從ふ場合、死の考へに捉へられてゐては、最後の結果に對する大きな障礙物となる。★

免許皆傳の目錄には又劍道の極意に關し、詩的警句として次のやうな意味の歌が載つてゐるが、その數首は確かに禪の精神を反映してゐる。

思想と感情から全く自由である魂には、
虎もその爪を插入れる餘地がない。

風は一樣に吹きまはる、
山上の松と谷間の樫の上を。
何ぞその音色の相同じからざる。

打つことは打つためと考へるものあり、

されど打つは打つに非ず、
斬るは斬るに非ず。註★

無念無想、
かけたることなき大空、
されどそこに、何やら動くものあり、
進むべき道を進み行く。

眼には見れども、
手には取りえず、
流れの月――
これ我が流派の祕訣。

雲と霧――
宙にかかりて幾たびか變るが、
その上に永へに輝く日と月。

勝利は歸す、
鬪ひの始まるに先立つて
太源の無心境に住し、
自己を思はざるものに。

是は一見、宮本武藏★が劍道の極意として教へた「空」の原理に相當し、斯道における多年の錬磨によつて、始めて達せられるものである。精神的鍛錬に關する斯の如き主張の故に、其技は創造的（クリエーティヴ）と稱し得るのである。武藏は劍聖として偉大なりしのみならず、水墨畫家としても亦偉大であつた。★

註　エマスンの「梵天（ブラフマー）」

殺す者は殺すと思ひ、
殺さるる者又殺さると思ふ、
彼等は共に己が妙法を知らず、
護持異滅、又、是れ吾が力なり。
遠き昔、忘れられしものは吾にありては近し、
影も光も同じきなり、
消えし神々吾に現はれ、
恥も譽も吾には一なり。

五

『劍道及劍道史』(平凡社刊。昭和九年十二月二十二日發行)の著者高野弘正氏は次の如く述べてゐる。劍道において其技術以外に最も大事なことは、其技を自由に驅使する精神的要素である。それは「無念」又は「無想」といふ心境である。是は、太刀を取つて相手の前に立つた時に、思想・觀念・感情等を持たない、といふ意味ではない。すべての思想・反省、或は愛著にしばられぬ自由な意識において、生來の能力を働かせる意味である。此心境を又「無我(エゴレスネス)」と云ひ、利己的思想を抱かず、自分の所得を意識せぬ狀態である。西行や芭蕉の藝術を支配する所謂るさび・しをりの觀念も無我の心境から來たに違ひない。是は水に映る月影に比較することが出來る。月も水も「水月」と呼ばれる事象を作り出さうといふ考へを、前以て有してゐた譯ではない。水は月と同じく「無心」の狀にある。が、一帶の水あれば、そこに月がうつる。月は唯一個だが、水あるところ何處にも其影をうつす。是が理解されるとき、其技は完全になる。結局、禪と劍道とは、兩者が究竟において生死二元を超越することを目的とする點で一である。古來此事は劍匠の認むるところで、偉大な劍士は例外なく禪門を叩いたことは、柳生但馬守と澤庵、宮本武藏と春山の場合の例證通りである。

前記の著者は更に興味ある知識を與へるが、それによると、日本の封建時代には、劍や槍の師範は屢々「和尚(をしやう)」(サンスクリットでは upādhyāya)と稱せられたが、これは佛教の僧侶の稱號である。此習慣の起りは、奈良興福寺に偉い坊さんが曾てゐた事實に跡づけることが出來る。僧は興福寺管轄下の地藏院といふ小さい寺に屬してゐた。彼は槍術の名手で、地藏院の僧達は皆、彼に就て其技を學んだ。彼は當然、弟子達には「和尚」であつた。そして其稱號は佛徒であらうが、なからうが、刀槍兩道の師範のすべての人の上に移されることとなつた。

劍道を錬磨する廣間を道場と云つてゐる。道場は宗教的練習に使はれる場所の名である。其サンスクリット bodhi-maṇḍala の原意は「悟りの場所」である。道場の名が禪佛教から借りられたものであることは疑ひない。

劍士が禪僧から受繼いだものが今一つある。往昔、彼等は日本國中を旅して、其技を完成するためにあらゆる種類の艱難辛苦を嘗め、あらゆる師の許にあらゆる鍛錬を經たものであつた。其範例は、最後の悟りに達するために同じことを行つた禪僧が示したのであつた。此錬磨を、僧の間では「行脚」と云ひ、劍士の間では「武者修行」と呼んでゐる。

此習慣が劍士の間に何時の頃から起つたかは判らぬが、神陰流の創始者は日本全國を旅行したと云ふ。或因縁で、彼は同じく行脚修行中の雲水の僧に出くはした。或日、上泉伊勢守が、山間の僻村を通りかかつた時、村人の騒いでゐるのを見た。自暴自棄になつた咎人が村の子供を引攫つて一軒家に逃込んだ。村人が彼を捕へるか又は害を加へんとするならば、彼は其犧牲（いけにへ）を殺さうと脅してゐた。伊勢守は事の由由しさを悟つた。一人の出家の通りかかるのを見れば、疑ひもなく旅の禪僧なので、一寸其衣を拜借したいと頼んだ。眞個の僧に見えるやうに自分の頭を剃つて貰つた。彼は辨當を二つ持つて一軒家の方へ近づいて、其咎人に、子供の親が吾が子の餓死するのを見るに忍びないので、食べ物を與へるやうにと自分に頼んだと云つた。かく云つて、彼は男の前に辨當箱の一つを差出した。伊勢守は續けて「お前も空腹であらうから、今一つ辨當を用意させてきた」。兇漢がそれを受取らうと片腕を差延した時、僧形の劍士は時を失はず彼の利腕を捕へて、力任せに地に投げつけ、見事に彼を生捕りにしてしまつた。衣を元の持主に返すと、出家は痛く彼を賞揚して、「貴殿こそ眞に「劍刃上の一句を悟つた人」だ」と云つて、禪僧の象徴である掛絡（*から）を贈つた。伊勢守は、決して、それを手放さなかつたといふ。此旅の僧も、禪の方では、只者ではなかつたのだらう。

相當の悟者だつたに違ひない。「劍刃上の一句」といふのは、禪の方でよく用ゐる言葉で、生死のきづなを眞に超えた、風霜を經た禪僧を指す。成程、伊勢守が、行脚僧からの贈物――掛絡――を大事にしたと云ふことも、十分の理由はあつた譯だ。★

＊　普通、禪僧が首から胸にかける小さい方形の略式袈裟のこと(譯者註)。

第五章　禪と儒教

逆說的(パラドキシカル)或は寧ろ反語的(アイロニカル)に見えるかも知れぬが、一切の學問と文字的再構成に反對する禪が、實は日本において、儒教の研究を奬勵し、印刷術をも促進する作因となつた。禪徒は佛教の書籍のみならず、儒教や神道の文學類をも印刷したのである。鎌倉・足利時代は一般に日本歷史の暗黑時代と考へられてゐるが、事實はさうでない。禪僧がシナ文化を本邦に齎し、後日同化の道を開いたのはこの時代である。又、特に日本的と看做し得るものが、此時期を通じて孵化の過程にあつた。俳句・能樂・芝居・造園・生花・茶の湯等の始まりが此時期に求められる。ここでは禪僧に依つて影響された日本における儒教の發達について記述したい。是がためには、シナ宋學のことを一言云ふのが順序である。

政治上から云ふと、宋（西暦九六〇―一二七九）は「中國」の歷史の中で多難な時代であつた。中國は絶えず北方から脅され、終に淮河を渡つて南方に移り、結局、一一二七年北方種族の支配に屈しなければならなかつた。然し†、南宋も亦一二七八年には蒙古人の侵略に依つて奪はれて消滅し、元がシナ全土に勢力を振ふこととなつた。然し‡、思想と一般文化の世界においては南北の宋、殊に南宋は輝かしい記錄を殘した。★哲學は南方において稀有の發展を遂げた。それは漢代とそれにつづく王朝の間、閉ぢこめられ且つ强力な印度思想に依つて多少抑へられてゐたシナ本來の思索的衝動が、

此期に至つて夷狄の政治的勢力の壓迫下にも拘らず、爆發して現はれた觀がある。其結果は正しく「シナ的」と呼ぶべき哲學の勃興であり、一切の思想傾向は元來のシナ土著のものは固より、外來のものをも悉く綜合され、シナ人の心的傾向を基礎として公式化されたのであつた。宋學はシナ人心理の精華である。

シナ人の思索にかかる結實的な刺戟を與へる助けとなつた所の、少くとも一つの强力な要因は、禪の敎へであつた。禪が如何にして常に刺戟を與へ思想を湧かせる原因となつたかと云ふに、それは思想上の上層建築物を無視して、直接に事實の根元に突き進むことを敎へるからである。儒敎が單なる典禮の學、世俗的道德の實踐、原典批判の問題、各派の註釋を促がす機會を與へるやうになつた時、儒敎は創造的思索の源泉でなくなつた。崩壞と最後の死滅とに瀕したときだと云へる。新しい力を蘇らせることが必要であつた。一面儒敎に對抗して來た道敎は、更に世俗的、迷信的機構の下に深く埋れて居たので、儒敎に對して、新鮮な血液を注込むべき知性的活力は少しもなかつた。もし禪にして唐代を通じてシナ人心理の深處を、攪拌し得なかつたなら、宋代人は恐らく新しい興味を以て、自分たちの哲學を取上げ、之を改造し展開するやうなことは決してしなかつたらう。殆んど總ての宋代思想家は、少くとも其生涯に一度は禪林に籠つた。然し此僧院から、彼等がどんな洞察、或はどんな不洞察を獲得して來たかは、今問はぬにしても、自分達が生れた土壤に培はれて出來上つた哲學を再檢討することになつた。宋學は彼等の精神的冒險の成果である。佛敎と佛敎徒の考へ方を批議しつつも、彼等は禪といふより消化し易い形で贈られた印度の泉から十分飮んだのである。

一方禪僧も亦同樣の儒敎の學徒であつた。シナ人としての彼等は固よりさうなるより外なかつたのである。儒敎學者と禪匠との唯一の相違は、儒敎徒は其哲學の基礎を自國の思想體系に置いたが佛敎徒は佛敎的のシステムを固守し

て、その語彙は儒教から採用することにした。實際、禪徒は實にしばしば儒教の用語を使つて自家の體驗を表現したのである。是等兩系統の相違は力點の置き所に存すると云へる。云はば禪僧は儒教諸原典を印度風に解釋した。卽ち、多少理想主義的な所があつた。それから儒教的觀點で自分達の佛典に註釋を加へることも嫌はなかつた。

彼等が日本に來た時は、禪と儒を二つ乍ら齎した、禪を學ぶためシナに渡つた日本の僧も同じだつた。卽ち、自分の禪書と共に旅嚢には儒・道の書物を充したのである。シナに有りし時は、彼等は禪・儒兼學の師匠の膝下にあつて、禪は勿論儒教をも多分に、學んだ。宋、殊に南宋にはかかるシナ人の學匠が多かつたのである。

シナにおける禪と儒教、禪と道教との相互關係に關しては餘り詳細に涉りたくない。ここでは禪は事實、佛教に依つて代表された印度思想に對してシナ的であり、是がために禪は唐代に發達して宋代に榮えたやうに、シナ人の心理傾向を反映するものに他ならないと、これだけを述べておく。その意味は禪は極めて實踐的で倫理的であつたと云ふことである。此點から云へば、禪が儒教的色彩を帶びるといふことには十分の理由があつた。が、禪宗史の初めに當つては、其哲學は印度的であつた、卽ち佛教的であつた。儒教の傳統的教義には之に相當するやうなものは何も無かつたからである。而も此要素こそ、後になつて儒者が意識的にか、無意識的にか、自己の思想體系の中に體現せんと欲したところのものなのであつた。換言すれば、禪は其實踐性を儒教から得、儒教は禪の教へを通して、或點間接にだが、印度的な抽象的思索癖を吸收し、結局、孔子一派の教へに形而上學的な基礎を與へることに成功した。是がために宋代哲學者は儒教研究における四書の此上なく重要なることを力說した。彼等は四書の中に見出した所說を念入りに仕上げて自分達の思想體系を樹立し得た。これは自然に禪と儒教との間の和解（ラプローシュマン）への道を開いた。

かくして、禪僧が佛教徒たる以外に儒教の宣傳者となつたのは當然だつた。嚴格に云へば、禪には自己の哲學とい

ふやうなものは無い。其教へは直覺的經驗に焦點を置き、此經驗の知的内容は必ずしも佛教哲學に限られると云ふわけではない。如何なる思想體系からでも供給され得る。

禪匠は、何らかの理由で、其方が都合がいいと思へば、必ずしも傳統的の解釋に從はずに、自分自身の哲學的構造を打樹てていいのだ。禪徒は時とすると儒教徒、時とすると道教徒、又、時とすると神道家とさへなり得るのである。禪經驗は、又、西洋哲學に依つても説明することが出來る。

十四世紀・十五世紀において京都の五山が、禪書は勿論だが、儒書の發行所でもあつた。是等初期の儒・佛の書の中には、十三世紀のものも含まれて、今尚ほ得られるものがあり、極東における木活版として極めて高く評價される一つである。

禪僧は儒佛原典を編修印刷したのみならず、普及版を編纂して知德を磨くために禪寺に參集するものの用に供した。「寺子屋」といふ用語はかくして流行して來た。寺子屋制度は封建時代の唯一の普通教育の機關であつたが、終に一八六八年の維新以後には現代風の教育機關によりておき更へられるやうになつた。

禪僧の活動は日本の中央部に限られたわけのものではなく、地方大名に招聘されて其家臣達の教育を世話した。彼等は儒佛兼學の徒であつた。其最も著しい例の一つとしては薩摩藩に招聘せられた禪僧桂庵(西暦一四二七—一五〇八)を擧げうる。彼の專門は四書を朱子(朱熹、西暦一一三〇—一二〇〇)の註釋に從つて説明するにあつた。が、禪僧であるから儒教と關聯させて、禪宗の教義をも力說することを忘れなかつた。心性の研究が彼の鍛錬の指導精神であつた。彼は又、五經の一なる『春秋』卽ちシナ古代支配者の倫理的布令を内容としたものを講義した。桂庵は薩摩に永く精神的影響を殘した。其遠い弟子の中に島津日新齋(西暦一四九二—一五六八)の名が卓越してゐる。桂庵が親しく教へたのではないが、彼の母と彼の師達は

親しく桂庵と知り、一族悉く此學僧を深く尊崇した。日新齋は島津家の一族で其長子は後に宗家の嗣となり、日本南西部の薩摩・大隅・日向の三國を支配するやうになつた。日新齋の道德的影響は彼の子を通して其支配下の封建領土の上に及んだ。一八六八年の明治維新迄、彼は當然其領民から最大人物の一人として尊敬された。

五山の禪匠達のうち、夢窓國師(西曆一二七五—一三五一)、玄慧(西曆一二六九—一三五〇)、虎關師錬(西曆一二七八—一三四六)、中巖圓月(西曆一二九八—一三七五)、義堂周信(西曆一三二五—一三八八)及びその他の禪匠たちは皆禪宗精神に從つて儒教の研究を進めた。皇室と將軍も禪匠達の例に倣つた。何れも熱心に禪に參究すると同時に儒書の講義を聽いた。花園天皇(治世、西曆一三〇八—一三一七)は其行宮を關山國師(西曆一二七七—一三六〇)に賜つたが、それは洛西花園における臨濟禪の有力な一派なる妙心寺の基礎となつた。天皇は宋學を眞摯に學ばれ、又、禪にも熱心に參し、其點に於てはディレッタンティズムの域を遙かに超えてをられた。其皇儲に賜はりし御遺誡は著名なるもので、陛下御叡智のほどを拜し得る文書である。禪僧の裝ひをされ、端然として結跏趺坐される御像が、今尙ほ妙心寺に、御在世の當時瞑想靜坐を常とせられた一室に保存されてゐる。天皇の「御日記」は重要な史料である。

江戸時代の初期、卽ち、十七世紀の初めに於てさへ、儒者は僧侶の如く剃髮するのが常であつたことを茲で附加へておかう。此事實から當然推測できるのは、儒教の研究が僧侶の間に、特に禪僧の間に持續されたこと、及び、其研究が獨立して知識人の間に行はれるやうになつた時でも、其教授者たちは單に舊習に從つたといふことだ。

本章に關聯して、著者は鎌倉・室町の時代を通して國民精神涵養に禪が演じた役割に就て一言附加へておきたいと思ふ。理論的に云へば、禪は國家主義とは何も關はりがない。宗教である限り、其使命は普遍妥當性を有し、其適用の範圍は特に一國民性に限られはせぬ。が、歷史的見地から見れば、偶發事件と特殊化との影響を蒙る。禪が日本に始めて入つた時、それは儒教と愛國精神に磨かれた人々と結びつき、禪は當然さういふ色彩を帶びた、卽ち、日本に

おいてはあらゆる事件から離れた純粹の形で受容されなかつた。それぱかりか、日本の參禪者は禪に伴つて來た一切のものをも欣んで受取つたが、後にはそれに附帶してゐた偶發的なものが、本體から離れて、獨立に存在するやうになつた。而して、兩者從來の親密な關係を無視して、敵性を以てさへ見られるまでに至つた。日本思想史における此經過を述べることは本書の領域外であるが、試みに其跡を辿ればシナの思想運動に迄溯るものであることを指摘したいと思ふ。

他の所で云つたやうに、シナ民族の知性的發展は、主として南宋に榮えた朱子の學に至つて其極に達した。朱子は自國民本來の心理的傾向線に沿うて、シナ思想を體系づけようとした最大のシナ思想家であつた。彼の國人の中にも彼に勝る偉大な哲學者はゐたが、其思想は自國本來の傾向にやや反して印度人の思索方向に沿うて動いた。かかる理由で其哲學は、南宋の哲學のやうに、直接國民に影響を與へなかつた。が、南宋の哲學は佛教徒の先蹤なくしては存在しえなかつたと云ふことは、疑ひを容れぬ事實である。吾々は所謂「理學」が如何にして宋に發達したかを知らねばならぬ。是によつて日本人の思想・感情に及ぼした禪の特別の影響を理解することが出來るからだ。

シナ思想には二つの源流、儒教と純粹の道教——即ち民衆的信仰、迷信に囚はれぬもの——がある。儒教はシナ人心理の實踐と積極主義を代表するが、道教は其神祕的にして思索的な傾向を代表する。佛教が後漢時代の初めにシナに入つた時(西暦六七)、老荘の思想に大いに似通ふものあるを認めた。其初めに當つて佛教はシナ思想界において餘り活動的でなく、其原典をシナ語に飜譯することに多くの力を費した。シナ國の人々は佛教を攝り入れて、これを自國の思想信仰體系の中にこなす道を的確に知らなかつた。が、飜譯せられた佛典を通して彼等は佛教哲學に極めて深遠高大なもののある事實を悟つたに違ひない。第二世紀に般若波羅蜜經がはじめて譯されてから、それに深い感銘をうけた

思想家達は、極めて眞摯に其研究に從つた。彼等は「空」(śūnyatā)の觀念を明確に把握することはまだ出來なかつたが、老子の「無」の觀念に多少近いものと知つた。

六朝時代(西暦三八六—五八七)に道教の研究が興隆して來て、儒教の原典まで、道教の見地から解釋せられる迄に至つた頃、鳩摩羅什(クマーラジーヴァ)が四〇一年に西域よりシナに來て大乘佛教の諸經を譯した。彼は立派な飜譯者であつたのみならず、偉大な獨創的思想家でもあつたから、大乘佛教の理解に多大の光を投じ、シナにおける彼の弟子達はその民族的心性に最も適應した方法で、孜孜として彼等の思想發展に努めた。三論宗がかくして吉藏(嘉祥大師、西暦五四九—六二三)によつてシナに樹立されるに至つたが、吉藏の哲學は龍樹の教義に基いたのである。是こそ孔子と老子の國に初めて擡頭した素晴しい思想體系であつた。然し、此宗派の著述は尙ほ印度思想の影響の下にあつたと云ひ得る。彼は印度思想と同じやうに考へたので、必ずしもシナ風に考へたのではなかつた。彼はシナの佛教徒であつたことは疑ひないが、佛教學者であつた。こんなことが云へるとしたなら、彼は佛教徒として考へたので、シナ人としてではなかつた。

三論宗を繼承したものは、隋・唐兩朝の天台・唯識・華嚴であつた。天台は『法華經』に、唯識は無著と天親の唯心主義的教説に、そして華嚴は『華嚴經』に基いた。華嚴哲學は、シナにおける佛教思想の極致であつたと云ひ得る。それはシナの佛教精神が到達した宗教的思索の最高度を示したものである。それは是まで東洋人の勞作した中での、最も注目すべき思想體系である。『華嚴經』は、『十地經』及び『入法界品』をも含んで居るが、この中に盛られてゐる思想・感情は、シナ人心理にとつては全く異邦的なものであるが、これは實に印度人の創造的想像力の最高峯を示すものであることは疑ひないのである。然しながら、この印度的なるもの、自分等のと全く異つた想像力から生れたものを、自分に取入れて、是を知的に體系的に咀嚼し得たことは實にシナ佛教徒の知力的放れ業である。華嚴の哲學

は、幾世紀の間にわたりて、佛教的教育と反省を經て、始めて實現したシナ的宗教意識と云ふべきものの深さを證するものである。而して、これこそ實に、シナの思索精神をその長い眠より喚び醒まし、之に出來るだけ強い刺戟を與へて、宋學として開花せしめたところのものであつた。

華嚴哲學がシナ佛教徒の、云はば、知力を代表した時、それと並んで勢力を得てシナ人の心をより強く把握した別派があつた、それが禪である。禪は一部分シナ人心理の實證的性向に、又一部分は其神祕的思念に訴へた。禪は文字の知識を輕蔑し、究極の實在を直下に把握するために、最も有效な手段と修禪者たちが確信してゐるところの直觀的理解を唱道した。事實、經驗主義(エンピリシズム)・神祕主義(ミスティシズム)及び實證主義(ポジティヴィズム)は、極めて容易に手を携へて歩くことが出來るのだ。この三者はいづれも、經驗事實そのものを求め、その事實の周りに知識的構造を築き上げることを嫌ふ。

然し、社會的存在たる人間は、單なる經驗をもつて滿足して居られぬ。彼はそれを仲間に傳へることを欲する。卽ち、直觀は必ず、その內容、觀念、その知的再構成と云ふものを持つのである。禪はその直觀的理解の面に踏み止まるため、最善の方法を盡した。そして、念象・表象及びあまりよい言葉ではないが、詩的手段と云ふべきものを自由に使役した。然しかう云へる、禪が知的作用に訴へねばならなかつた時、それは華嚴哲學の好伴侶となつた、と。禪と華嚴哲學の合金作用(アマルガメーション)は決して故意に意圖的に行はれたのではないが、この關係は、華嚴宗の大學者で、同時に禪の參究者である澄觀(西暦七三八—八三八)と宗密(西暦七八〇—八四一)などによつて、最も顯著なものとなつた。此接近によつて禪は宋學者の儒教的思想に影響を及ぼすこととなつたのである。

唐代はかくして、「理學」勃興の道を用意した。理學は、思ふに、華嚴・禪・孔子・老子の諸說が一齊に投げ込まれたシナ民族心理の大坩堝から出た最も貴重なシナ士著の產物である。

朱熹には先蹤があつた。周敦頤（西暦一〇一七—一〇七三）、張横渠（西暦一〇二〇—一〇七七）、程明道（西暦一〇三二—一〇八五）、程伊川（西暦一〇三三—一一〇七）……彼等はいづれも皆純粋にシナ的心理の基礎の上に哲學を樹立せんとし、而して此基礎を主として四書——『論語』『孟子』『大學』『中庸』——及び『易經』の中に見出した。彼等は皆禪を研究し、さうして、それによりて自分等の學説の形成に努めた。彼等が禪に負ふ所があつたと云ふ事實は、次の如くである。即ち、彼等が古典の研究に沒頭して、その意味を了解せんと勉めたとき、彼等の腦裡に不意に閃き出るものがあつた、この經驗こそまことに意義あるものと彼らは信じたのである。其宇宙發生論（コスモゴニー）や本體論（オントロジー）の中に、彼等は元始的素質として、「無極」「太極」「太虛」等を説いた。是等は易や老子から發した觀念ではあるが、茲でいふ「太虛」には佛教的なひびきがあるのに氣づくであらう。此原理を倫理學の用語で譯せば誠實（シンセリティ）であり、人生の理想は誠實の德を涵養するに在ると彼等は信じた。何故かといふに、是によりて世界は如實に存し、太極に源を發する陰陽の二原理が相交感して、萬物の生成を可能ならしめるからである。彼等は誠實を「理」或は「天理」とも呼ぶ。

宋學には「理」に對して「氣」が存する。此對立は「太極」即ち「無極」によりて綜合される。「理」は萬物を貫き、遍く個個のものに分有せられる。「理」なければ何ものも不可能で、存在はその實體を失ひ、非實在に歸する。「氣」は分化的作用をなし、それによつて一つの理性が多樣化し特殊の世界を生ずる。理と氣とはかくして相互滲透し合ひ補足し合つて居る。

太極と理・氣との關係はあまり明かでない。ただ太極は二原理の綜合であると見られるが、宋學では二元論に止まることを欲せぬらしい。是は恐らく、華嚴哲學の影響のせゐであらう。太極そのものは曖昧な觀念である。元始的物質のやうに見える、而してこれが無極だといふのである。かく太極は無極なりと云ふ時には、一は「物質以上」の或

るもの、一は「物質以下」の或るものであるやに解せられる。すると「以上のもの」がどうして「以下のもの」になり得るかと云ふ疑問が出る。又その反對の疑問も可能である。同じディレンマは理と氣の場合にも起りうる。が、宋の哲學者は斷然シナ人であり、此點において、世界の具象性を躊躇なく否定し、世俗と、そこにある一切は等しく是れ「空」なりとした佛敎徒に從ふ氣は出なかつた。シナ精神は常に特殊實在の世界を主張した。華嚴哲學に最も接近する時ですら、彼等は世界の具象性を超えて進むことを敢てしなかつた。

朱子の宋學において意義あり、且つ最も實際的な方法で、シナと日本に大きな影響を與へた點は、其歷史觀である。それは孔子の編せる偉大な古典の一である『春秋』を支配する觀念の發展したものである。此書は戰國時代として知られる當時のシナ諸侯伯の主張を道德的秤で量らんため、孔子の書いたものである。シナは當時數個の王國に分れ、夫々が他を負かさんとしてゐた。僭取者は正統な王位を傳へつつありと主張した。政策は支配者の氣まぐれなるままに動搖して指針盤を失つて居た。孔子が彼の時代の年代記を編纂するといふ考へは、自國の將來の政治家凡てにとつて普遍的な倫理上の標準を樹立するにあつた。『春秋』はそれ故、歷史上の事象によつて說明された實際的な倫理法典であると云へる。

朱子は、孔子の例に倣ひ、自ら司馬光の大著を簡約して一部のシナ史を編纂した。この書において、彼は「名分」と云ふ禮節の大原則を宣言し、それを以てあらゆる時代に通ずる政策の指導原理となすべきものと考へた。宇宙は天地の諸法則によつて支配され、人事もまたさうである。これらの諸法則は吾々のすべてに本來自ら具はる所のものを遵守することを要求する。人は「名」を有し、社會において一定の地位を占めるが故に、或「分」を果すべきである。人はその割當てられた場所において、その屬してゐる集團の一員として、自分の務を盡すやうに要請せられる。此社

會關係網は、其合成分子の平和と幸福を保持し高めるためには、これを無視するわけにはゆかない。支配者には果すべき本分あり、臣下には臣下の分あり、親と子も亦互ひに定まつた義務を有する。かくして名・位・分の上には、何等の障礙も僭冒もあつてはならぬ。

朱子が彼の所謂る「名分」論を極めて強く主張したのは、北方からの侵入者が宋の主權を侵害して來てをり、政府の大官達は如何にして此侵入する敵軍を處理すべきかの問題で動搖してをり、大官中には敵と談判して妥協策を施さんとさへしてゐるのを見たからであつた。かく目前に行はれてゐる光景のすべてが、彼の愛國的、國民的精神を刺戟したので、彼は生命を賭してまで自分の教義を主張して、政府を北方民族の壓迫に委ねさせんとする一部政治家に反對した。彼の哲學は南宋を壓倒的な蒙古の勢力から救ふことは出來なかつたが、爾來、シナのみならず、特に日本の封建時代を通して、一般の支持を受けた。

朱子學が、かくシナ人の心理に強く訴へて、各王朝の下で、官許の思想體系となるに至つた主なる理由の一つは、その骨組の中にシナ文化促進に關して、何らか代表的な正統的思想を悉く含んでをる點に在る。又、それが朱子によつて成就され、シナ風の考へ方や感じ方に必要な一切の條件を充してさへゐると云ふ點にある。今一つの理由は、それがシナ人心理に最もなつかしい「秩序の哲學」であつたからである。これは疑ひもなく一般の人々によりて、熱心に求められた。勿論、シナ人は他の國民と同樣、愛國的で國民的自負心に充ちてゐるが、察するに彼等は感傷的であるよりは比較的に實際的であり、理想主義よりは實證主義に終始する。彼等の足は地に著いてゐる。星は美しいもの故、彼等も星を視ることはあらう。しかし、彼等は母なる大地を離れては一日も生活できぬといふことを忘れてはゐない。それ故に、彼等は朱子の理想主義（アイデアリズム）と主情主義（エモーショナリズム）よりは、朱子の社會秩序論と功利哲學によけい心を惹かれたので

ある。此點において、シナ人は日本人と違つてゐる。

次に示す程明道の聲明はシナ人の心性を的確に述べてゐる。

「道の明かならぬは、異端がそれを害するからである。古はその害たるや、近うして知り易かつたが、今日の害は深くして辨じ難いのである。昔は人の愚闇に乘じて之を惑はしたが、今日は人の高明をたどりて、そこから入りこんで來る。卽ち、彼等は自ら以爲らく、神を窮め而して他を知る、と。併しその實彼等は、物を開き務を成ずるに足らぬのである。道に通じて周徧ならざるところなしと、自ら云つては居るが、其實は倫理に背いてゐる、理を究め、微を極めたと自分は云つて居るが、而かも堯舜の道には入ることが出來ないのである。」(鳴道集說)

玆に云ふ異端とは勿論佛教思想を意味するのであるが、宋學者の考へによれば、佛教の飛翔は高いが、實踐的で現實的な國民によりては消化せられぬものである。此宋學の實踐性が禪と同じ船で日本に渡つてきたのであり、朱子の軍國精神によつて滲み込んだ宋學のナショナリズムも亦渡つてきたのであつた。

南宋後期には多くの愛國的軍人・政治家・禪僧が率先して外敵に當つて闘つた。ナショナリズムの精神が社會の全インテリ層に滲透して、當時渡宋した日本の禪僧も朱子派によつて定められた其精神と哲學を吸收して歸つた。シナに渡つた日本人のみならず南宋から多く來つて日本に居を卜したシナの僧侶も亦禪と共に宋學者のメッセイジを携へてきた。日本においてナショナリズムの哲學を宣傳せんとする團結的の努力は色〻の方面で成功した。其最も著しい例は後醍醐天皇の朝廷が從來鎌倉幕府に委ねられてゐた政權を其手に恢復せんとする劃期的な決斷に現はれた。此皇室の運動は天皇とその廷臣が朱子のシナ史を硏究して深く感銘するところありしより出發したと云はれてゐる。而も此硏究は禪僧指導のもとに行はれた。史家の說くところによれば、北畠親房の『神皇正統記』も亦朱子學硏究の結果

の一つである。親房は後醍醐天皇を圍る偉れた文臣の一人であり、天皇と同じく禪の參究者であつた。

不幸にして後醍醐天皇と其朝廷は政權恢復の擧に敗れた。然し、その後の政治的變動は、日本の知的分子の間における儒學の衰退を意味することにはならなかつた。五山及び地方の禪僧の助けによつて依然活潑に續いたからである。足利時代には儒教の正統派理論を支へるものとして朱子學は一般に認められ、禪僧も單なる學識に對する以上の熱心を以て其研究を遂行し始めた。彼等は禪がどの點で最も必要とせられるか、及び宋學がどこで最も實際的な效果を示すかをよく知つてゐた。かくして彼等は宋學の官許的宣傳者となり、其影響は京都から發して遠く僻陬に及んだ。

朱子によりて體系づけられた宋學と、禪とを區別して考へた禪僧側の此傾向は、德川時代に至りて、日本の佛教と儒教との間に、各〻その勢力範圍を劃然と定めるのに與つて力があつた。シナ風の考へ方・感じ方を鼓吹する實踐的精神は、朱子においても特に認められたところであるが、德川幕府創設者たちによりて、殊に此點が強く感ぜられたのである。彼等は多年の戰亂の後、全國一般に平和と秩序を恢復せんことを熱望し、此目的のためにシナの教へが最も適當だと知つたからだ。朱子訓註による宋學の祖述をした最初の御用學者は藤原惺窩と林羅山とであつた。惺窩は元來佛教僧侶であつたが、儒書の研究を好み終に僧衣を捨てた。尤も暫くは圓頂の儘でゐたが、彼と羅山の後、儒教の研究は引續き其後繼者を見出した、而して禪僧は專ら自己の教義を顯現することに甘んじて居た。然し、忘れてならぬことは、シナと同樣、日本においても、宋學の紹介されて以來絕えず、儒教・佛教・神道三教の協調主義が唱道せられたことである。日本思想史上此點で注目に値する著しき事實は、日本の國民精神の體現として公けに認められてゐる神道が、教義上から見て、別に儒教や佛教から獨立したものを肯定しなかつた點である。是が主な理由は、恐らくは、神道が自分で本來に獨立するに足る哲學を持たず、儒佛何れかと接觸した時に始めて自己存在の意識に目醒

め、それに依つて自己を表現することを學んだからだらうと思ふ。成程、本居宣長（西暦一七三〇―一八〇一）と其門弟達は、儒佛を、外來の説であつて日本人の生活方法や感じ方に全く合はないとして、猛烈に攻撃した事實はある。然し、其愛國的保守主義は哲學的理由より寧ろ政治的動機によつて刺戟された。彼等は疑ひもなく一八六八年の明治維新促進に多大の力を盡した。が、純粹の哲學的見地からすれば、彼等の宗教的國民主義的（ナシヨナリステイツク）辨證法には、どれほどの普遍的要素があつたかは、甚だ問題となるところである。

第六章　禪と茶道

一

禪と茶道に共通なところは、いつも物事を單純化せんとするところに在る。此不必要なものを除き去ることを、禪は究極實在の直覺的把握に依りて成し遂げ、茶は茶室內で茶を點てることに依つて典型化せられたものを生活上のものの上に移すことに依つて成し遂げる。茶は原始的單純性の洗煉美化である。自然に親しむと云ふ其理想を實現するために、茅の屋根の下に身を寄せ、僅か四疊半ではあるが構造と調度に技巧を凝らした小室に坐るのである。禪の狙ふところも、人類が己を勿體づけるために工夫したと思はれるやうな、一切の人爲的な覆ひものを剝ぎ取るに在る。禪が先づ知性と鬪ふのは、知性と云ふものが實用には役立つであらうが、吾々が自分の存在を深く掘り下げようとするのを妨げるからである。哲學はあらゆる問題を提供して、知的解決を要求しようとするが、吾々の精神的滿足はそれに依つて、必ずしも與へられはせぬ。しかし、何人も知識的には餘り發達してゐなくても、精神上の安心は得なければならぬ。哲學の途は其傾向を具へてゐる特殊の人々にのみ開かれ、一般鑑賞の主題とはなりえない。禪、更に廣く云つて宗教は、人がその持つてゐると考へる一切物を、生命をさへ、搔き捨てて、最後の存在狀態・「本住地」、又は「父母未生前本來面目」に歸ることである。是は吾々の誰でもなし得ることである。吾々はさういふものに依つて、

現在身を得てゐるのであつて、さういふものがなければ吾々は無（ナッシング）である。是を最後の單純化と稱していいのは、物事を是以上單純な狀態に還すことは出來ないからである。茶はそれを老松†の蔭に建てられた一茅屋によつて象徵する。‡其形態はかやうに象徵化された以上は、技巧的に扱はれても介意はないのであるが、云ふ迄もなく、是を扱ふ指導原理（プリンシプル）は、それを起した獨創的な觀念、卽ち不要物の除去といふことと完く一致してゐるといふにある。

茶は、日本では鎌倉時代以前既に知られてゐたが、是を廣く一般に傳へたのは、其種子をシナから持ち歸つて、禪院の庭に栽培した榮西禪師（西曆一一四一―一二一五）と云はれる。禪師は自分が栽ゑて製した茶と、これに關する書（喫茶養生記）を添へて、たまたま病に在つた、時の將軍源實朝（西曆一一九二―一二一九）に獻上したといふ。榮西は、かくして、日本における茶の栽培の祖として知らるるに至つた。彼は茶に藥效あり、種種の病に利くと考へた。彼はシナの禪院に在る間に茶の湯の作法を觀てきたに違ひないのだらうが、別段それを敎へなかつたやうである。茶の作法は、禪院に人を饗應したり、時として、己が寺中の者達を饗應したりする時の作法である。日本にそれを齎した禪僧は、榮西より半世紀ほど後の大應國師（西曆一二三六―一三〇八）であつた。大應の後、數人の禪僧が來朝して茶の湯の師となつたが、終に有名な大德寺の一休和尚（西曆一三九四―一四八一）が、其法を弟子の一人の珠光（西曆一四二三―一五〇二）に敎へ、珠光の藝術的天才はこれを發展させて、日本的趣味に取入れることに成功した。珠光は、かくして、茶道の創始者となり、藝術の大きな庇護者であつた、時の將軍足利義政（西曆一四三五―一四九〇）にそれを敎へた。後に、紹鷗（西曆一五〇四―一五五五）と利休（西曆一五二二―一五九一）、特に利休がそれを改良して、最後の仕上げを施して、今の茶の湯、英譯して一般に、'tea-ceremony' 又は 'tea-cult' として知られるものにした。禪院で實施される本來の茶の湯は、今、巷間に流行つてゐる作法とは獨立して行はれる。

自分は、茶の特色を多分に含むと思はれる佛敎生活に關聯して、茶の湯のことを屢々考へてきた。茶は心神を爽快

にさせるが、陶酔はさせない。學者や僧侶が賞味するやうな性質を元來持つてゐるのだ。茶が廣く佛教寺院に用ゐられるやうになつたことも、是が日本に初めての紹介が禪僧に依つたといふことも、極めて當り前のことである。茶が佛教を象徴するならば、葡萄酒は基督教を代表する、と云へぬだらうか。葡萄酒は廣く基督教徒に用ゐられる。教會では、基督の血を象徴するものとして攝るが、その血なるものは基督教學者に從へば、罪業深き人類のために救世主によりて流されたものである。かういふ理由からか、中世の修道院では酒窖を持つてゐた。樽を圍み酒盃を把る彼等は、陽氣に樂しげである。葡萄酒は初めはその飮手を浮ゝさせ、やがては彼を酩酊させる。多くの點で、茶といい對照(コントラスト)をなすが、このコントラストはやがて又佛教と基督教との間のそれでもある。

茶の湯は其實際的な發展の上ばかりでなく、主に其作法を通して流れる精神を貴ぶと云ふ上で、禪と密接な關聯があることを吾ゝは知るのである。此精神は、感情上の用語で云へば、「和・敬・清・寂」から成る。是ら四要素は、茶の湯の首尾を完うするために必要であり、いづれも皆、同胞相親しむ、秩序的な生活の本質をなす成分であるが、この生活とは禪寺の生活に他ならない。禪僧の進退擧措が全く秩序正しいといふことは、曾て定林寺といふ禪刹を訪れた宋代儒者程明道の言葉から推せられる。曰く、「なるほど、玆では、古の三代の王朝に行はれたと同じき、昔乍らの形の儀禮が、目のあたり見られる」。古の三代の王朝とは、シナの政治家たちが夢想する理想的な時代で、世情極めて申分なく、人民は泰平至上の治世の惠みを享けたのであつた。現今でさへ、禪僧は、個人的にも、集團的にも、諸儀禮を履む鍛錬を十分に積んでゐる。小笠原流の禮儀作法は『百丈清規(しんぎ)』(百丈は唐代の禪匠、西暦七二〇—八一四)といふ禪院の諸規定に源を發すると考へられる。禪の教義は、形態を超越して精神を把握することにあるが、それは、吾ゝに自分達の住む世界は特殊諸形態の世界である事實、精神は形を媒介としてのみ表現される事實を想起させることを決して忘れぬ。禪は、

それ故、律法背反主義者(アンチノミアン)であると同時に鍛錬主義者(デシプリネーリアン)である。

調和(harmony)の和は「やはらぎ」(gentleness of spirit)とも讀める。思ふに、「和らぎ」こそ茶の湯の行程全體を支配する精神を更によく表はしてゐるやうだ。調和は形の方を意味するが、和らぎは内的感情を示唆する。總じて茶室の雰圍氣は寧ろ此「和らぎ」を周圍に創り出すことである。觸感の和らぎ、香氣の和らぎ、光線の和らぎ、音響の和らぎを。先づ茶碗を取り上げれば、手づくりで歪んでゐる。釉(くすり)の掛け方も一様になつてゐないらしい。かく原始的ではあるが、此細(ささ)やかな器は和・靜・愼、特有の美(チャーム)を持つてゐる。香を焚いても決して強くなく刺戟もせぬ、和らかく漂ひわたる。窓と襖も茶室に漂ひ亙る和らぎの美の源である。室に許される光線はいつも柔かく安らかで、瞑想的な氣分に誘ひこむ。老松の葉に通ふ風の音は、爐にたぎり鳴る釜の音と相和す。此環境の全ては、かやうにして、それを創り出した人の人格を反映するのである。

「和をもつて貴しとなす。忤らふことなきを宗となす。」

是は憲法十七箇條の初めの言葉である。此憲法は六〇四年に聖德太子の編み給ふところのものである。太子から臣下に賜はつた一種の道德的・精神的な御訓誡である。かかる訓誡が、政治的意味は兎もあれ、其初めにまづ、精神の和といふことに並〻ならず重きを置かれたことは意義深い。事實、是が日本人の意識に與へられた最初の訓令で、人人は幾世紀の文明を經て是に目覺めてきたのである。日本は近來好戰國として——全く誤つて——知られてきたが、日本人が自己の性格に就て持つ意識は、自分たちは、全體としては、穩和な性質の國民だといふことである。さう考へるのも道理である、日本全島を取巻く自然的雰圍氣は氣候上のみならず、氣象學上からも、總體的に溫和といふ特色を持つてゐる。是は多く空氣中の水蒸氣の存在に基く。山嶽・村落・森林等は水蒸氣に包まれて、柔かな外貌を呈

する。花は概して色がけばけばしくなくて、やや和らぎを帶びて纖細である。そして、春の葉ぶりは目も爽やかである。このやうな環境に育てあげられた感じ易い心は、誤つことなく、そこから多くのものを吸收し、それが心の和となる。然し、吾々は社會的、政治的、經濟的、民族的種種な難題に接觸するにつれ、此日本的性格の基礎的な美德から離れやすい。吾々は汚染に對して自分を護らねばならぬ。禪がこの時に際して吾々を助けに來てゐる。

道元（西暦一二〇〇—一二五三）がシナで數年間禪を學んで歸つてきた時、彼地で學んだことを尋ねられた。彼は云つた、「柔軟心(にうなんしん)のほかには學ばなかつた」と。「柔軟心」とは優(やさ)しき心であり、此場合精神の和らぎを意味する。一般に人は利己的にすぎて頑くなな反抗心に充ちてゐる。個人主義的にすぎて物事をありのままに、又來るがままに受取ることが出來ぬ。反抗は摩擦を意味し、摩擦はあらゆる面倒事の源である。我(が)がなければ心は柔であり、外面の力に反抗を示さぬ。是は必ずしもあらゆる感受性の缺けてゐることを意味せぬ。しかし、精神的見地からすれば、基督教徒も佛教徒も等しく、道元に從つて滅我や柔軟心の意義を味ふべきを知つてゐる。茶の湯にいふところの和は聖德太子の訓へ給うたものと同じ形である。まことに和や柔軟心は此世の生活の基礎である。茶の湯が其細(ささ)やかな集團に淨土を建立する目的ならば和から出發せねばならぬ。此點を更に說くために、澤庵の言葉を左に引用しよう。

澤庵の「茶亭之記」

「茶の湯は天地中和の氣を本として、治世安穩の風俗となれり。然るを今の人は、偏に朋友を招て會談の媒とし、飲食を快とし、口腹の助とす。且茶室に美を盡し、珍器の品を揃へ、手の巧みなるを誇り、他人のつたなきを嘲る。みな茶の湯の本意にあらず。されば竹蔭樹下に小室をかまへ、水石を貯へ、草木を植、〔室内には〕炭を置、釜を掛、花を插、茶具を飾る、皆是山川自然の水石を、一室の中に移して、四序雪月花の風景を翫び、草木榮茂

の時を感じ、客をむかへて禮敬をなす。松風の颯颯たるを釜の中に聞て、世上の念慮をわすれ、瓶水の涓涓たるを一杓より流して、心中の塵埃を洗ふ。直に人間の仙境なるべし。禮の本は敬にして、其用は和を貴とす。是孔子の禮の體用をいへる詞にして、則茶の湯の心法也などとは、貴人公子の來坐にても、其交淡泊にして、しかも諂ふ事なく、又我より下輩の會席にも、敬をいたして、しかも不レ慢。是空中に物ありて和らひて、猶敬す。迦葉の微笑。曾子の一唯。眞如玄妙の意味。不可說の理なりとは、茶處をかまへるより、茶具の備へ、手前會席衣類等に至るまで、陋しからず。美麗を好まず。道具を以て、心を新にして、四時の風景を忘れず、不レ破、不レ貪、不レ奢、謹て不レ疎、直にして眞實なるを、茶の湯といふなるべし。是則天地自然の和氣を翫び、山川木石を爐邊に移して、五行備る。天地の流れを汲て、風味を口に味ふ、大なる哉。天地中和の氣をたのしむは、茶の湯の道なるべし。」(結繩集)

茶の湯と禪は日本の社會生活における或デモクラティックな精神の現存に何か貢獻したらうか。日本の封建時代には嚴格な階級制が設けられてゐたが、平等友愛の觀念も人々の間に存した。四疊半の茶室の中に種種雜多の階級の客が無差別に饗應される。玆ではかかる世俗的な考慮は一切吹き飛ばすのである。平民が貴人と膝を交へて、共に興を覺えたことについて慇懃に語り合ふ。禪には勿論世俗的な區別は許されぬ。禪僧は社會のあらゆる階級に自由に近づき、誰とでも打ちとける。社會が吾々の上に人爲的に置いた羈絆を棄てて、偶には、自由に自然に、心と心をふれあはせて、動物・植物・無生物を含めた仲間たちと交はりたいといふ望みは、人性に深く染みこんでゐるのである。人は、それ故、いつも此種の解放の好機を歡び迎へる。澤庵の「天地自然の和氣を翫び」と云つたのも此意味に違ひない。そこでは天使達が悉く相和して合唱するのである。

「敬」とは元來宗教的感情――死を免れることなき憐れな吾々以上の存在に對する感情――である。此感情が後に社會關係に移され、單なる形式論に墮した。民主主義の現代においては、ごく最近、世間の一部では疑惑視されてゐるが、少くとも社會的見地からすれば、人は誰でも同様であつて特に尊敬に値するものはない譯である。が、此感情を其本來の意味に溯つて分析すると、自己の無價値への反省、卽ち、肉體的にも知力的にも、道德的にも精神的にも、其有限性の自覺となる。此自覺が、自己を超越したいといふ念、出來るだけ反對の形をとつて吾々に對立するところの存在と接觸したいといふ念を心中に引き起す。此熱望は吾々の精神的の動きを吾々の外なるものの方に向はせる。が、それが反れて吾々自身に向ふと、自己否定・卑下・罪惡感となる。是等は皆消極的の德であるが、積極的には敬、他人を蔑ろにせぬ感情となる。人間は矛盾に充ちた存在である。或點自分が他人と全く同じであると感じるが、同時に、他のものは誰も自分より立派だといふ疑ひ――一種の複雑な劣等感――を内心に抱く。大乘佛教には他人を決して輕視せぬといふ常不輕菩薩（じやうふぎやうぼさつ）といふのがある。人が自分の存在の一番奧の間に獨り閉ぢこもるときには、謙讓の念をもつて、己を他人の方に働かせる感情が生ずる。是はどんなものにせよ、「敬」の中に深い宗教的の傾向が存するのである。禪は寒夜溫まるために寺中の佛像を悉く燒き得る。禪は外眼には魅惑的に見える表面の虛飾一切を切捨てた眞理として其存在を救ふために、貴重な遺産を含む文獻一切を破却し得る。然し、禪は嵐に裂かれ泥にまみれた、つまらぬ草の葉を崇めることを決して忘れぬ。あるがままなる野の花を三千世界の佛陀に捧げることを決して怠らぬ。禪は輕視することを知るが故にまた敬ふことを知る。他のいかなるものとも同じく禪に必要なるは心の誠實であり、その單なる概念化や形而下の摸倣ではない。

豐臣秀吉は當時の茶の湯の大きな庇護者であり、茶の湯の實質上の創始者である千利休の尊崇者であつた。彼は常

に何かしら人氣の立つ、大掛りの、派手なことを求めたが、つひには、利休一派の唱へた茶の湯の精神を多少か理解したらしい。利休の茶會の一つで彼は次の歌を利休に示した。

底ひなき心の内を汲みてこそ茶の湯なりとはしられたりけり

秀吉は多くの點で粗野にして殘虐な壓制家であつたが、茶の湯を好む點では、茶を單に政略に使つたといふ以外に、どこか純粹なところもあつたと考へたい。心の泉深く水を汲むと云ひ得るところに彼の歌は「敬」の精神に觸れてゐる。

利休は敎へてゐる。

茶の湯とは只湯をわかし茶をたてて呑むばかりなるものと知るべし

是はどこまでも簡單である。人生とは要するに、生れて、食ひ、飲み、働き、眠り、結婚し、子供を生み、終に誰も知らない所に逝つてしまふことだ。さう考へると此人生を送る位簡單なことはないやうである。が、此種の、神を絕對に信賴する以外に望みを抱かず悔を殘さず、ありのままの、と云ふより寧ろ神に心醉せる生活を、送りうる者が果して幾人ありえようか。人は生きてゐる時は死を考へ、死なんとする時は生を望む、一つの事が成らんとする時、數多の不必要なるものが常に附隨し、多くの場合、見當違ひな他の多くの事柄が頭に群り、進行中の問題に集中する筈の精力を逸らし散らしてしまふ。水を鉢に注げば、注入されるのは水だけではない、善惡、純不純の種種雜多のもの、拭はねばならぬもの、自分の深い無意識の中以外何處にも注ぎ出すことの出來ぬものが、入つてくる。茶を點てる水を分析すれば意識の流れを擾し汚す穢物一切を含んでゐる。技術の完成されるのはそれが技術たることを止める時のみである。此時に無技巧の完成が存し、人間の奥底の誠實が自づと現はれるが、是が茶の湯における「敬」の意

味である。敬は、それ故、心の誠實さ、單純さである。

茶の湯の精神を作る一つと考へられてゐる「淸」は日本的心理の寄與であると云つてよい。淸は淸潔であり、時として整頓であり、茶の湯と關係する如何なる事、如何なる場所にも之を窺ふことが出來る。露地(ろぢ)と稱する茶庭では淸水を自由に使用するが、自然の流水を利用できぬ場合には茶室近くに石の手洗鉢(つくばひ)がある。茶室に一塵も止めぬは云ふ迄もないことである。

茶の湯の「淸」は道教の「淸」を想起させる。兩者に相通ふところがあるのは、鍛錬の目的が五官の汚れから心を自由にすることにあるからであらう。

或茶人が次のやうに云つてゐる。

「茶の湯の本意は、六根を淸くする爲なり。眼に掛物・生花を見、鼻に香をかぎ、耳に湯音を聽き、口に茶を味ひ、手足格を正し、五根淸淨なる時、意自ら淸淨なり。畢竟、意を淸くする所なり。我は二六時中茶の湯の心離れず、全く慰み事にあらず。又、道具は、たけ〴〵相應にするものなり。」（葉隱、第二卷聞書の二）

利休の歌の一つにかういふのがある。

露地はただ浮世の外の道なるに心の塵をなぞ散らすらむ

ここには、後の歌と同じく、彼は茶室から靜かに外を眺める自分の心境を述べてゐる。

庭の面は拂ひもあへぬ松の葉になか〳〵塵の見えずもあるかな

軒端もる天照る月のみかげにも心晴れては恥づべくもなし

それは實に、純粹にして靜寂な、諸〻の情感に妨げられずに、「絶對なるもの」の孤獨を味ひ得る心である。

岩傳ふ雪の細道あとたえて訪ふ人もなし待つ人もなし

茶の湯の最も重要な、殆んど神聖視されてゐる教典の一である『南方錄』と云ふ書に、茶の目的は小規模ながら此世に清淨無垢の佛土を實現し、一時的の集り、少數の人ながら、玆に理想社會を作ることだといふ意味の一節がある。

「侘の本意は清淨無垢の佛世界を表はして、此露地草庵に至ては塵芥を拂却し、主客ともに直心の交りなれば、規矩寸尺式法等あながちに云ふべからず。火を起し湯を沸し茶を喫する迄の事也。他事有るべからず。是卽ち佛心の露出する所也。作法挨拶に拘る故、種種の世間の義に墮して、或は客は主の過ちを伺ひ譏り、主は客の過ちを嘲る類になりぬ。此仔細熟得悟了する人を待つに時なし。趙州を亭主にし、初祖大師を客にして、休居士と此坊が露地の塵を拾ふ程ならば、一會は調ふべきか。」(南方錄、滅後書)

此利休高弟の一人の手に成る文章に、禪の精神の深く染み透つてゐるを知るのである。

茶の湯の第四の構成分子に算へられるさび又はわびの概念を説明するためには、特に一節を割きたい。事實、是は茶道を形成する最も本質的な要素で、それなくしては何ら茶の湯はありえない。そして又、此觀念の上に立つてこそ、禪は茶と更に密接にかかはつてくるのである。

二

茶の湯の精神を組み立てる第四の要素に自分は'tranquillity'(靜寂)といふ語を用ゐたが、これは漢字の「寂」といふ文字に含まれる一切を表はすに適した用語ではないかも知れぬ。寂はさびである。が、さびは靜寂より内容が廣い。寂に當る梵語の śānti は、事實「靜寂」「平和」「靜穩」を意味し、寂は屢〻佛典では「死」又は「涅槃」を指すため

に用ゐられてきた。然し、此語が茶の湯に用ゐられる時には、其指すところは「貧しさ」「單純化」「孤絕」等に近く、茲にさびはわびと同意語（シノニム）となる。貧しさを味ふために、或は、與へられしものをそのままに受容れるためには、靜かな心が要る。が、さび・わび兩者には對象性が暗示される。★わびといふ氣分（ムード）を引起す何か對象物がいつも存する。わびは單に或型の環境に對する心理的な反動ではない。そこには美的指導原理が存し、是を缺けば貧はただの窮乏となり、孤絕はオストラシズム*や非人間的な交際ぎらひとなる。故にわびやさびを定義して貧しさの美的鑑賞となすことが出來よう。是を藝術の原理として用ゐる場合には、わびやさびの感情を目覺めさせるやうな環境の創造、又は、改造である。今日此語を用ゐる場合には、さびは一般に個個の事物や環境に、わびは通常、窮乏、不十分或は不完全を聯想させる生活狀態に適用される。★

＊　貝殼追放。絕交、排斥の意（譯者註）。

一休の弟子で足利義政の茶匠であつた珠光は、茶の湯の精神に關して弟子に教へるのによく次の話を以てした。

或るシナの詩人が偶〻左の一聯を作つた。

前林深雪裡ノ、　昨夜數枝開ク。

彼が之を一友に示したところ、其友人は「數枝」を「一枝」と變へたらと云つた。詩人は友の助言に從ひ、彼を「梅花一字の師」であると褒めた。雪深き森の裡に開いた梅花の一枝、ここにわびの觀念がある。

又或時、珠光は次のやうに云つたと傳へられてゐる。

「藁屋に名馬を繋いだのを見るのはよいものだ。そのやうに、並の室に稀な品を見つけるのも、格別なことだ。」

是は「破襴衫裡盛清風」といふ禪語を想起させる。外面上際立つた樣子は見えない。が、外形とは悉く反對に內

容はどの點からみても評價も出來ない「無價の寶」だ。そこでわびの生活はかやうに定義されよう。貧しさの裡に深く藏されてゐるところの、言葉では表はし難い靜かな悅び、と。茶の湯は此觀念を藝術的に表現しようといふのである。

然し、茶室に不誠實の痕を示すやうな事物があれば一切は全く破滅する。價もつけられぬやうな調度品が極めて純然たるままに其處になければならぬ。其處になかつたかの如くに在らねばならぬ。偶〻發見されるのでなければならぬ。初めは何も變つた物の在ることに氣附かない。が、何かしら心引かれる、更に近寄つて、試すやうに調べる、すると思ひがけないところに純金の鑛脈がきらめく。然し、黃金そのものは發見されようとされまいと依然として同じなのだ。それは偶然性に拘りなく其眞實在を、卽ち己に對する誠實を失はぬ。わびは己の本性に忠實なる意味である。茶人は飾り氣ない小庵に靜かに住み、思ひがけなく客が訪れると、茶を點て、新しい花を生け、客は主の話と饗應に感じ入つて、靜かな午後を樂しむ。是が眞の茶の湯ではないか。

次のやうな問を挾む人があるかもしれぬ。「現代の世に此茶人のやうな境遇の人は何人あらうか。暢氣にもてなしのことなぞ語るは馬鹿げてゐる。先づ麵麭を與へよ、そして勞働時間の短縮を」。然し、實を云へば吾〻所謂る現代人は閑暇(ひま)を失つてゐる。悶える心には眞に生を樂しむ餘裕はなく、ただ刺戟のために刺戟を追つて、內心の苦悶を一時的に窒息させておかうとするにすぎない。主要な問題は、生活はゆつたりした教養的享受のためにあるのか、快樂と感覺的刺戟を求めるためにあるのか、どちらだらうかといふ點である。此問題が極つた上で、必要ならば、吾〻は現代生活の全機構を否定して新しく始めてもいい。吾〻の目的は始終物質的欲望と慰安の奴隷となつてゐることではない。

又、別の茶人は書いてゐる。

「天下の侘の根元は、天照御神にて、日(本)國の大主にて、金銀珠玉をちりばめ、殿作り候へばとて、誰あつて叱るもの無之候に、かやぶき、黒米の御供、其外何から何までも、つつしみふかく、おこたり給はぬ御事、世に勝れたる茶人にて御入候。……」(石州流「祕事五ヶ條」)

此筆者が天照大神を侘び住居をする代表的な茶人と看做してゐるのは面白い。然し、是は茶の湯が原始的單純性の美的鑑賞であること、換言すれば、茶は人間の生存が許し得るところ迄自然に還つて、自然と一つになりたいといふ、吾々の心奥に感じる憧憬の美的表現であることを示す。

是等の文句から、わびの概念が次第に明瞭になつてくると思ふ。宗旦は利休の孫で、眞のわび生活は彼から出てゐると云つてよい。彼はわびは茶道の眞髓で、佛教徒の道德的生活に當ると說いてゐる。

「侘の一字は茶道に於て重じ用ゐて持戒となせり。然るを俗輩陽の容態は侘を假りて、陰には更に侘る意なし。故に形は侘びたる一茶齋に許多の黃金を費耗し、珍奇の磁器に田園を換へて賓客に衒ひ、此を風流なりと唱ふるは抑何の謂ぞや。それ侘とは物不足して一切我意に任せず蹉跎する意なり。侘傺などと連續して『離騷』の註に、侘は立也、傺は住なり。憂思失㆑意住立而不㆑能㆑前といへり。又、『釋氏要覽』に、獅子吼菩薩、問少㆑欲知㆑足有㆓何差別㆒佛言少㆑欲者不㆑取知㆑足者得㆑少不㆓悔恨㆒とあるを合せて、侘の意と字訓とを見れば、其不自由なるも不自由なりと思ふ念を不㆑生、不足も不足の念を起さず。不調も不調の念を抱かぬを侘なりと心得べきなり。其不自由を不自由と思ひ、不足を不足と愁ひ、調はざるも調はざると訴訟へなば、是侘に非ずして實の貧人と云ふべし。一切如㆑此の念に流到せざる時は、堅固に侘の意を守りて、助佛戒を保つに等し。」(『茶禪同一味』又は『禪茶錄』といふ)

わびは美と道德や精神性とが鎔け合つてゐるから、此理由で茶人は茶の湯を生活そのものとなし、いかに是が洗煉されようとも、單なる遊藝とはせぬのだ。禪はかくして直接茶と關聯する。事實多くの昔の茶人は眞面目に禪を修め、禪に得たるものを其專門の技に應用した。

宗教は時とすれば此世俗の無味單調から遁れる道と定義することも出來よう。學者はこれに反對して、宗教は「絕對境」又は「無限」に到達するために生を逃避するのではなくて生を超越することを求めるのだと云ふかもしれぬ。然し、實際上から云へば、宗教も暫時息をついて恢復できるやうな所への逃避である。禪は精神的鍛錬としてはこのこともするが、いはば超越的にすぎて普通の心では到れぬところがあるから、禪を修めた茶人達は茶の湯の形で其了得したるところを實行する途を工夫したのである。恐らくは茲に彼等の美的思慕（エスセティク・アスピレーション）が現はれることも大きかつたのであらう。

わびを上述のやうに說明すると、讀者はわびは多少消極的性質のものであり、人生失意の人の樂しむものと考へるかもしれぬ。是は或程度まで事實である。然し、其生涯の或時期に一、二の藥劑や淸涼劑・刺戟劑を必要とせぬ程に眞に壯健な人が幾人とあらうか。而も誰もはみな死ぬやうに定められてある。心理學は、身心共に强壯な活動的實業家が隱退すると急に衰へる例を澤山語つてゐる。何故か。彼等が精力を貯へておくことを知らなかつたからである。即ち活動最中において、退いて顧みるといふことに氣附かなかつたからである。戰國時代の武士は兵馬の事に奮然從ひ乍らも、油斷なく緊張しきつた神經をつづけて行くことは出來ないこと、從つて、いつか何處かで逃避の道を持たねばならぬことを悟つてゐた。茶の湯が彼等の必要としたものを的確に與へたに違ひない。彼等は四疊半の茶室によつて象徵される、靜かな「無意識」の一隅に暫時退くのであつた。そこから出た時には、身心爽快の思ひがするばか

りでなく、單なる爭鬪よりも永久的な價値ある事柄に關して記憶を新たにしたことであつたらう。★

終りに、一人の惡徒と必死の爭鬪をすることとなつた際、武士に變じた或茶人の話を誌しておかう。此話は、「無意識」といふものが、如何なる種類の藝術技法を遣る場合にも、實際的の出來事を處理する場合にも、其赴くままに任せられれば驚異を働かすといふ眞理、悟りと云ふ禪體驗の機會となる「無意識」なるものの目覺めが、藝術活動の完成の基になつてゐるといふ眞理を明かにするのである。一つの直覺が無意識の神祕の中へ深く入り込む時に、吾等は觀念の創り方、一聯の行動の出し方、不斷に變化する環境に應じて其原則を整へてゆく法を、自ら知るのである。明かに、此種の「無意識」は單に生理學的乃至心理學的概念ではない。それは最も深い意味で創造的なるものである。

十七世紀の末近い頃、土佐國の大名山内侯が江戸に參觀する際、自分の茶の宗匠を連れて行かうと思つた。宗匠はお伴したくなかつた。第一彼は士分の者ではなかつたし、江戸は土佐のやうに靜かな自分の性に合つた所ではなかつた。土佐でこそ自分は人にもよく知られ多くの知己もあつた。江戸に行けば何か惡黨と面倒を惹き起して、自分のみならず主家の體面に關はるやうなことになりさうな氣がした。さうとすれば此旅は甚だ冒險になるので、彼は少しも引受けたくなかつた。

然し、主君は頻りに隨從を說いて、宗匠の異存を聽き入れようとしなかつた。と云ふのは、此者は其道で實際傑れてゐたからだ。恐らくは主君は彼を大名仲間に誇示しようといふ密かな野心を懷いてゐたのであらう。主君の懇望に、それは事實上命令だが、此上逆らひ難く、宗匠は自分の茶人衣裳を脫いで大小を携へる侍姿になつた。

江戸滯留中、彼は多く主人たる人の屋敷内に閉ぢ籠つてゐた。或日、主君は彼に外へ見物に行く許しを與へた。侍の風をして宗匠は上野不忍池の畔を訪れたが、そこで石に掛けて休んでゐる風體の惡い侍を見つけた。彼は此男の

顔附が氣に入らなかつた。然し、避けやうもないので進んで行つた。男は叮嚀に彼を呼びかけて、「貴殿は土佐の侍と、お見受けするが、一手合せてお手並拝見出來れば辱いと存じます」。

土佐の此茶匠は旅の始めから、かういつた邂逅を心配してゐたのだつた。今、最も質(たち)の惡い浪人とぶつかつて、彼はどうしていいか判らなかつた。しかし、正直に答へた。

「私はかういふ服裝はしてゐるが正しい士分ではない。茶の湯の稽古を職としてゐるもので、刀の技にかけては到底貴殿のお相手が出來ようとは思ひませぬ。」

然し、浪人の眞の腹は十分其弱點を知り拔いた此犧牲者から金を强請(ゆす)るにあつたから、彼は土佐の茶匠に一層强く逼つて來た。

浪人の惡企みの爪牙から遁れられぬと觀念した茶匠は敵の刃に倒れる覺悟をした。然し、彼は藩公の名を傷つけるやうな犬死はしたくなかつた。不意に彼は、今し方、上野の近くの或劍道指南の道場の前を通つたことを想ひ出した。そこで彼は其師範の所へ行つて、かういふ場合の刀の正しい使ひ方と遁れられぬ死の立派な遂げ方とに就て尋ねたいと思つた。彼は浪人に云つた。

「それ程强(た)つてと云はれるなら、お互ひに武道の腕を試さう。しかし、私は主君の御用を帶びてゐるから先づ復命しなければならぬ。此處に立戻つて貴殿と會ふ迄には幾らかの暇もかからう。それだけの餘裕は是非戴きたい。」

浪人は承知した。そこで宗匠は急いで前述の道場に行つて、その先生に火急にお會ひしたいと申し入れた。門番は彼が紹介狀を持つてゐないので其賴みを聽き入れることに多少躊躇したが、彼のどの言葉にも、どの身の擧動(こなし)にも、

客の望みの由由しさが自づと表はれてゐるのを讀んで、主人の所へ通さうと意を決した。

主は宗匠が一部始終を語るのを、殊に、侍らしい死に方をしたいと眞劍に述べるのを、靜かに耳を傾けて聽いた。此劍士は云つた。「私の所へ來る弟子達が何時も知りたがるのは、刀の使ひ方であつて、死に方ではありません。貴方は誠に特殊な例です。だが、貴方に死に方を御敎示する前に、御茶人と云ふことですから、一服點て戴きませうか」。土佐の茶人にとつては、是が恐らくは心ゆく迄茶の湯を行へる最後の機會と思へば、この家の主のために茶を點てることは願つたり叶つたりと云つてよかつた。劍士は凝つと此茶人が茶の湯の事に從ふのを見守つた。宗匠は自分の悲劇の近づいてゐるのも全く忘れ、靜かに茶の仕度を進め、茶の湯の順序を悉く仕通した。まるで、今其一ト事が陽の下において吾が身に最も由由しい關りがある唯一の仕事ででもあるかのやうだつた。劍士は普通意識の皮相な擾がしさを悉く一掃した茶人の集注的な心境に深く感銘した。彼は膝を打つて心から同感の意を表した。

「その通りです。死ぬ技など覺える必要はありません。貴方の唯今の御心境は如何なる劍士と鬪つても十分です。無法な浪人とお會ひになつたら、かういふ風におやりなさい。先づ、自分は客に茶を點てゐるのだと考へるのですね。鄭重に彼に挨拶をして、遲參を詫び、勝負をする仕度が全く出來たことをお告げなさい。羽織を脫いだらこれを注意して疊み、貴方がお茶にかかる時爲さるやうに、其上に扇子をお置きなさい。さて鉢卷をして、襷をかけ、袴の股立をお取りなさい。是で直ぐ仕事を始めてよい丈の仕度が出來ました。刀を拔いて、頭の上に高く上げて相手を打倒す用意をし、眼を閉ぢて、鬪ふために心をお鎭めなさい。相手の掛聲を聞いたら、その刀で相手を打つのです。恐らく是は相打に終るでせう。」

茶人は主人の敎へを厚く謝して、相手と會ふ約束をした場所に立ち戻つた。

彼は劍士の與へた忠告を周到に守つて、自分の友人に茶を點てる時と同じ心構へを取つた。彼が浪人に對つて太刀を翳して立つた時、浪人は目前に全く別の人格を見た。彼は掛聲を掛ける機(をり)がなかつた。何處からどう、此茶人に打つて掛つていいか判らなかつた。茶人は今や彼には「無畏」の、卽ち、「無意識」の體現者として現はれた。浪人は相手の方に進む代りに、一歩一歩後退(あとずさ)つて、終に叫んだ。「參つた、參つた」。そして、太刀を投げ、身を地に平伏して、「無禮な願ひ平にお許し下さい」と云つて、急いで其場を立ち去つた。

此話の史的根據に就て、自分は確定した事を述べる地位にない。自分が茲で確(しつか)りさせておきたいことは、茲に引いた話や同じやうな性質の話の基をなす一般的の信念であるが、それは、一藝の熟達に必要な、あらゆる實際的な技術や方法論的詳細の底には、自分の所謂「宇宙的無意識」に直接到達する或直覺が存し、各種藝術に屬する是等の諸直覺はすべて皆、個個無關聯な、相互に無關係なものと看做すべきものではなく、一つの根本的な直覺から生ずるものと、看做すべきものであると云ふのである。劍士・茶人その他、各種藝道の師匠達が了得した色〻な專門的な諸直覺は、要するに、一つの大きな體驗の各〻特殊な應用にすぎないとは、事實、日本人一般から堅く信じられてゐるところである。日本人は此信念を徹底的に分析して、それに科學的な基礎を與へるやうには、まだしてゐないが、此根本的な體驗を以て、一切の創造力、藝術的衝動の根源、特に、死生の海を超えて一切の無常の形の中にある「實在」たる「無意識」そのものへの洞徹であると認めてゐる。禪匠たちは究極において其哲學を佛法の空(シューニャター)及び般若(プラジュニャー)（智慧）の說から得て、生命、卽ち「生死なき生死」と云ふ語を以て、此「無意識」を說く。禪匠にとつては、それ故に、最後の直覺と云ふのは生死を超越することであり、無畏の境に到達することである。彼の「悟り」が此點にまで熟し來る時、諸〻の驚異が成し遂げられる。「無意識」は、その時、その特權ある弟子達、諸藝の師匠達に、その無限の可

能性に對し瞥見を許すからである。

第七章　禪と俳句

――俳句の詩的靈感の基礎における禪的直覺――

佛教を離れて日本文化を語ることは出來ない。其發展のどの局面にも佛教徒が何かと關與してゐることを、吾〻は認めるからである。事實、日本文化のいかなる部門も佛教の影響の洗禮を受けないものはなく、此影響は其裡に生きてゐる吾〻が全く其活動を意識しない程に滲み亙つてゐる。佛教は六世紀に吾が國に公けの途を通つて紹介せられて以來、日本文化史上の促進的な構成力となつてきた。佛教傳來の事實は、佛教を文化的發達と政治的統一の作因たらしめようといふ、時の支配階級側の希望に基くと云ふことが出來よう。

ところで、佛教は急速に且つ必然に國家と同體になるに至つた。純粹の宗教的見方からすれば、かくの如き同化は精神的佛教の健全な發達にとつて眞に望ましいものであつたかどうかは疑はしいが、歷史的事實としては、佛教は歷代幕府の政權と全く渾融し、幕府を助けて色〻の方面で其政策を推進めたのである。而して、日本文化の源は一般に上層支配階級の手に存したから、佛教が自ら貴族主義的な型を帶びたのは當然だつた。

佛教がどれ程日本人の歷史と生活の中に入り込んでゐるかを知らうと思ふなら、その最上の方法として、あらゆる寺院と其處に藏せられてゐる寶物の一切が破壞されたと想像することだ。さういふ場合、幾ら自然の風景と親切に富んだ人民に惠まれても、日本は如何にも荒涼たる所といふ感じがするであらう。家具・繪畫・襖・彫刻・綴錦・庭

苑・生花・能・茶の湯等、どれ一つない無住の家のやうに見えるであらう。

禪と他の日本文化の諸形態に及ぼした其影響、といふよりは寧ろ、それとの關係に限つて云ふ爲には、吾が國に廣く行はれてゐる他の佛教各宗と異なるところの、禪宗の特徴に就て、少しく知る必要があらう。

簡單に云へば、禪の哲學は大乘佛教のそれであるが、禪には此哲學を體驗するための一種特別の方法がある。それは吾々自身の存在、卽ち、實在そのものの祕密を直接に洞察することである。別に佛陀の言葉や文字の上の教へに從つたり、又、より高い存在を信じたり、又、戒律的な鍛錬の公式を實踐したりすること等に依らないで、或内的體驗を無媒介的に得ることである。是は直觀的な理解の方法に訴へるものであり、日本語で「悟り」といふ體驗がそれから起る。悟りがなければ禪はない。禪と悟りとは同意語（シノニム）である。此悟りといふ體驗の重要さは、今では、禪獨特のものと看做されるやうになつた。

悟りの原則は事物の眞理に到達するために概念に頼らぬことである。概念は眞理を定義するには役立つが、吾々が身を以てそれを知ることには役に立たぬ。概念的知識は或點では吾々を利口にするが、是は皮相なことにすぎぬ。生きた眞理そのものではない。それ故、それには創造性がない。單に死物の蓄積にすぎない。東洋的な認識論（エピステモロジー）と云ふやうなものがあるとすれば、禪は此點において最も十全に其精神を反映するものと云つてよい。

西洋人の心理は秩序的、卽ち、論理的であり、東洋的心理は直觀的であると云ふ言葉には眞實が含まれてゐる。直觀的心理には成程、弱點もあるが、其最も強い點は生活における最も根本的な事柄、卽ち、宗教・藝術・形而上學に關する事柄を取扱ふ際に、明示される。此事實——悟りの意義を特に打樹てたのが禪である。生及び事物の究極眞理は一般に、概念的にでなく直覺的に把握されるべきだといふ觀念、此直覺的知識が哲學のみならず他の一切の文化活

動の基礎だといふ觀念こそは、禪宗が日本人の藝術鑑賞の涵養に寄與してきたところのものである。

茲に、禪と日本的な藝術概念との精神的關係が打樹てられる。藝術にどんな定義を與へようとも、それは生の意義を味ふことから發したといひ得る。或は又、生の神祕が深く藝術の組成の中に入り込んでゐるとも云ひ得る。それ故、藝術が極めて深遠にして且つ創造的な態度で、それらの神祕を表はす時、それは吾々の存在の奧底をまで動かすのである。藝術はその時神業（かみわざ）となる。最大の藝術品は、それが繪であれ、音樂であれ、彫刻であれ、詩であれ、間違ひなくかかる性質を、卽ち、何か神の仕事に近いものを持つものである。眞の藝術家を、少くとも、彼の創作活動の高潮に達した藝術家を視れば、彼は其瞬間は創造主の代理者に變形するのである。藝術家の生活における此最高の瞬間は、禪の言葉を以て表はせば悟りの體驗である。悟りは、心理學的に云へば、「無意識」を意識することである。

悟りの體驗はそれ故普通の教授法や學問の方法では得られぬ。知的分析を超えた神祕の存在を指示する特有の技術が要る。生は神祕に充ちてゐる。神祕感のある所どこでも禪がある。是は藝術家の間では「神韻」又は「氣韻」(精神的リズム)として知られ、是を把握することが悟りを組織すると云へる。

悟りはいかなる論理的範疇の下にも包攝されることを拒むから、其實現には一種特別の方法がなければならぬ。概念的知識にはそれの技法卽ち進步的方法があつて、それに依つて人は一步一步を進めてゆく。が、是によつては事物の神祕に到達することは許されぬ。而も、此到達なくしては、いかなる事の師匠や藝術家になることも不可能である。どの藝術にも其神祕さ、精神的リズム、日本人の所謂る「妙」が存する。是こそ、既に知れる通り、禪があらゆる部門の藝術と密接に關聯する點である。眞の藝術家は禪匠と同樣、事物の妙を會得する法を知れる人である。

妙は時として日本文學において「幽玄」と呼ばれる。或批評家は、すべての偉大な藝術作品はその中に幽玄を體現

してゐるが、それは變化の世界における永遠なる事物の瞥見、又は、實在（リアリテイ）の祕密への洞徹であると述べてゐる。卽ち、悟りの閃めくところ創造力が迸り出て、妙と幽玄とを呼吸しつつ各種部門の藝術に自己を表現するのである。

悟りは一種特別な佛教的な響きを帶びてゐるが、それは生の神祕はもちろん事物の實在に關する佛教の眞理を見拔くためである。悟りが藝術的に表現されると、精神的或は神性的リズムの振動するところの妙、又は神祕的なと云ふべきものを展示するところの不可測なるものへの瞥見卽ち幽玄を、與へるところの作品を製出する。禪はかくして、日本人があらゆる藝術の部門における神祕的な創造本能の存在に接觸し會得するのを大いに助けた。

この神祕的なるものは知的分析や體系化を以てしては捕へられぬし、働かしえぬものであり、それ故、悟りは神德の所行、藝術的天才の獨占となるはずだと結論してよい。然し、禪は悟りを普通の心の達し得る範圍に齎すために、それを實現する獨自の方法を工夫してゐる。これ禪が他の佛教と區別されるところである。然し、此禪の方法は普通の意味では、實際、方法とも云ひ兼ねるものだ。それは怕るべき殘酷な方法である。さういへば當然豫想されるかも知れぬが、全く以て非科學的で野蠻である。其要領を說明するものとして、自分は第一章において、宋代の禪僧五祖法演が禪の方法を夜盜の術を學ぶのに喩へた說教を引用した。あれは又、獅子が其仔を試す方法でもある。仔獅子が生れて二、三日の後に、親獅子はそれを崖から投げ落して、自分で這ひ上れるだけの自信と勇氣があるか否かを見るといふ。失敗すれば獅子としての價値はないものとして一顧も與へぬ。或意味では天才は生れながらにして藝術的に作られてゐるものではない。教育者の義務は、其生徒の持つ最も貴重なものを育て上げるために、あらゆる機會を與へることだ。眞に人格の價値を組成するのは是である。禪の方法は事實危險なものであるが、之を敢て冒さなければ、求めるところのものは得られぬのである。

寶藏院流の人々が使ふ一種の槍がある。是は其流派の創始者である華嚴宗に屬する寶藏院といふ寺の和尚によつて發明された。其槍は穗の中程から三日月形の枝が出てゐる。此餘計な附屬物をつけようと云ふ考へが、和尚の頭に浮んだのは次のやうな次第であるといふ。夜になると寺の庭で槍を使つて身を鍛へるのが、彼の習慣であつた。この際最も彼の心に掛ることは槍術の熟達といふことではなかつた。彼は既に其道では專門家であつた。彼が實現したいと思つたのは、寶藏院其人と槍、人と武器、主體と客體、行動者と行動、思想と行爲の完全なる統一化の存する心境であつた。かかる統一化は三昧(サマーディ)と稱せられ、その實現こそ此僧侶——槍術家——が日々錬磨する目的であつた。寶藏院は槍をしごいてゐるうち、或晩ふと、池中にきらめく彼の槍の穗先と新月の影の交るのを認めた。此感得(パーセプション)が機會となつて、彼は自分の二元的意識を破ることが出來た。傳説によれば、此體驗の後、彼は槍の穗先に三日月を附加したといふ。けれども、吾々が指摘しなければならぬのは、彼の自覺の事實であつて、かかる創意ではない。

此寶藏院の體驗は自分に佛陀の體驗を想起させる。彼の悟達は或早朝に明けの明星を仰いだ時に起つた。彼は永年瞑想に耽つてゐた。知識的穿鑿は彼に少しも精神的滿足を與へなかつた。出來れば自分の人格の根柢に一層深く觸れるものを何か發見したいと熱心に努めた。星を見た刹那、彼は探し求めてゐた自己の内なる其或るものを意識したのである。彼はかくして佛陀(覺者の義)となつた。

寶藏院の場合には、彼は槍の使ひ方の祕訣を見拔いて斯道の「名人」となつた。名人といふのは專門家以上の人のことで、其技が最高度の熟達の域をも超えてゐる人である。彼は創造的天才である。どんな技術をやつても、其獨創的な個性が彼を顯著にする。かかる人を日本語で名人と云ふのである。生れながらの名人はなく、限りない苦心を經驗した後に始めて名人になる。かくの如き經驗の連續のみが藝術の祕密な深處、卽ち、生の源泉の直覺へ通ずるので

ある。

加賀の千代女（西暦一七〇三―一七七五）が俳句に上達しようと思つて、偶々其町を訪れた當時有名な俳句の宗匠を訪ねた。宗匠は彼女の作れさうな題を與へた。「ほととぎす」といふ月並な題であつた。ほととぎすは日本の歌人や俳人の大好きな鳥で、此鳥の著しい特性は飛びながら啼くといふことと、此理由で詩人が其啼くのを耳にし、飛ぶのを目にするのが困難だといふことである。ほととぎすを詠じた和歌の一つに、

ほととぎす啼きつる方を眺むればただ有明の月ぞ殘れる

と云ふのがある。

さて千代は師から與へられた題で幾つかの句を試みたが、いづれも概念的で實感がないと云つて斥けられた。彼女は何と云つたらいいのか、或はいかにそれ以上純粋に自分を表現したらいいのか判らなかつた。一晩中其題を熟考しつづけて、既にして夜が明けかかつて障子の微かに明るくなりかかつたのも氣がつかぬ位であつたが、やつと其時、次の句が頭の中に形を取つた。

ほととぎすほととぎすとて明けにけり

此の句を宗匠に示すと、彼は即座に、それを是迄ほととぎすを詠んだ秀句の一つと認めた。「無意識」は禪と連絡があるやうに藝術作品ともどうやら連絡があるらしい。是は禪が日本文化に大いに影響した點である。

唐代の偉れた禪匠である臨濟は、其師黃檗の許に留ること三年にして未だ禪の研究に何も得るところがなかつた。是はもちろん知識に疎いのでもなければ、其業に十分努めなかつた譯でもなかつた。事實、彼の全存在は禪の奧義に熟達することに集注された。此事實は黃檗會下（ゑか）の首座睦州に認められ、睦州は臨濟を彼の師黃檗に痛く薦めて、此若

い眞理の探求者が教へを乞ひに來たら特に目をかけてやつて呉れと頼んだ。又、臨濟には黃檗のところへ行つて助言を求めよと云つた。所が臨濟は、

「何と尋ねたらいいのだらう。」

と云つた。臨濟の此問は全く他意なきものの如くである。が、禪に多少經驗あるか、宗教的信仰の心理に多少經驗あるものには、臨濟が精神的袋小路の心境にあること、卽ち前途は全く塞がつてゐるが故に先へ進むことも出來ないし、背後の橋も燒失してゐる故に後退することも出來ないのだといふことが、卽座に判つたであらう。然し、是は心が空白とか絕望とかいふ狀態ではないので、そこに何か頻りに、彼を前に進ませ、深淵に飛込ませ、弱いながら未だ自分を繫いでゐる最後の絲を斷ちきらせようとするものがあつて、而も、それが何だか判らぬ。それで彼の質問は「何と尋ねたらいいのだらう」……禪の歷史で最も意義ある問になる。首座であり臨濟の最も深切な友なる睦州は云つた。

「まあ、和尙の所へ行つて如何なるか是れ佛法的的の大意(佛法究極の意義は何か)、と尋ねてみろ。」

是は臨濟の心を確める指針だ。

かやうに友から指圖されて、臨濟は黃檗に見えて、

「如何なるか是れ佛法的的の大意。」

と尋ねた。が、其問の終らぬ先に黃檗から散散に叩かれた。勿論、臨濟には何のことか少しも判らぬ。睦州に相談すると、もう一度行つて和尙に同じ質問をしてみろと勸める。臨濟は忠告に從つて再び師の前に現はれたが、又同じあしらひで、一見如何にも無情至極の仕打だ。臨濟は落膽した。彼は益々袋小路に追ひこめられた。睦州は更に臨濟に和尙に會へと强ひ、臨濟は唯唯として三度和尙の所へ行つた。然し、和尙は無慈悲で相變らず「不深切」な態度であ

る。睦州は「臨濟が新しい轉回ターンをする時が來てゐるのだ」と想つて、黄檗に薦めて彼をして他の和尙に會はしめた。乃ち黄檗は大愚の所へ行けと云つた。そして、大愚の許で臨濟は終に黄檗の「老婆心切」を十分認めることが出來る悟りに達した。臨濟は悟りを開いた刹那に聲高に云つた。

「黄檗の佛法などと云つてさう大したものぢやないな。」（臨濟録）

佛敎の概念的知識に關する限り、臨濟は當時のどの學者にも後れを取らなかつたが、それに最後の滿足を見出さなかつた。彼の心は何か眞に最後の積極的の、第一義的のものを求め、身を以て是を獲ようと思つた。外からの附け加へたものは其人のものでは決してない。附加物は純粹に負擔物に外ならぬ、それによつて重みが加はり、自由と獨立はもはや自分のものでなくなる。臨濟は十分此事を知つてゐた。黄檗會下での三年の瞑想は時を徒費したのではなかつた。一見無駄に見えた彼の暗中摸索は睦州・黄檗・大愚の友情厚い指導によつて終に實を結んだ。臨濟がかくして深く洞徹し得た「無意識」の境では、結局「佛法などさう大したものではなかつた」。何故かといふに、「無意識」は蓄積された知識の寶庫ではなくて、涸れることを知らぬ生の源泉であるからだ。此處には知識が貯藏されてあるのではなくて、恰かも巨木が極小一粒の種子から生長するやうに、此處から生長するのである。

以上引いた場合で判るやうに、自覺に關する禪の技術の心理的解釋は「人間の極限は神の機會である」……東洋流に云へば、窮して通ずるといふ眞理に基礎を置くのである。偉大な行爲は皆、人間が意識的な自己中心的な努力を棄て去つて、「無意識」の働きに委せる時に成就せられる。神祕的な力が何人の内にも隱されてゐる。それを目覺まして其創造力を現はすのが參禪の目的である。

人が「狂氣」になつた時、偉大な事が成就されると屢〻云はれる……と云ふ意味は、人間普通の意識層では思想や

觀念が合理的に組織され、道德的に統制配置されてある。それであるから、玆では吾等は何れも、通常の、常套的の、平平凡凡の俗人である。卽ち固より無害の市民で、合法的に行爲する集團の一員であるので、その點では賞讃に値するのである。然し、かかる魂には創造の性はなく、踏みなれた徑を外さうといふ衝動もない。謙讓と無犯罪の此凡庸なレヴェルを破らうともせぬ。どこ迄も間違はない。日常陳腐な道を踏み外さうとすれば、必ず危險人物視されて仕舞ふ。そんな人は、百方手を下して、其居る所から離れられぬやうにしなければならぬ。吾々はそんな人物をよく知ることが出來る。彼は期待せられ能ふ人物である。彼は幾何學的數學の如く、其意味の悉くは、見るべく、測るべく、說明せらるべきやうに出來て居る。偉大な魂の場合は全くこれと異つて居る。期待されてをらぬ。氣狂ひである。會ひたいと思つた所に彼を止めておかれぬ。いつも何か自分より大きいものを追ひ求めてゐる。此何か大きいものは、彼が眞實自分に眞摯で且つ眞面目な場合、更に高い意識の層に彼を押し上げて、更に廣い展望によつて事物を眺めさせるやうにする。かく自分が眞に居る場所、居ることが出來又居らねばならぬ場所を知れば、彼は今や自分に憑いてゐる幻を成就し實現するため、「氣狂ひ」になる。あらゆる偉大な藝術はかういふ風にして製出された。藝術家は創作家として、吾々のやうに常套的な方面にのみ心の動いてゐるものと違つて、高次元の面に生きてゐる。このより深い靈感の源泉に燧ノ口をつけることが、異常な方法論を以て禪の狙ふところである。

聖書に「門を叩け、さらば開かれん」といふ言葉がある。人は大抵この叩くといふ意味を解せぬ。拳を以て輕く戶を叩くこと位にしか思つてゐない。然し、精神的に云へば、玆に云ふ叩くは全く普通の叩くではない。其存在を組成する肉體的・知的・道德的・精神的の一切を以て、自我を創造の門に叩きつけることである。人間の全存在が、全く力盡きて身內の最後の一滴の力を使つて、此(創造の)門に投げつけられる時、始めて、それは衝擊を生じて彼を不可

思議の領域に突き進めるのである。禪の鍛錬は此體驗に至らせる。それ故に、禪と藝術が共に其生命力を仰ぐ源である「無意識」なるものは不可思議の領域以外の何物でもない。

「無意識」の形而上學的分析は、吾々を哲學者の云ふ同一性の理論にまでも入りこませるであらう。尤もこれまでには多くの説明と限定とを要するのであるが、兎に角、觀點を個人意識にかぎれば、吾等は所謂る「集合的無意識（コレクテイヴ・アンコンシャス）」と云ふものにすら達し得ぬのである。「普遍意識（ユニヴァーサル・コンシャス）」とか「宇宙的無意識（コスミック・アンコンシャス）」と名附け得るものに就ては、人間意識の分析的研究を受持つ諸科學が打樹てた一切の限界を超越せねば、其實現は決して望めぬ。「宇宙的無意識」の觀念は何となく抽象に過ぎる響きがあるが、人間の宗教的諸直覺は此形而上學的假設に傾き、それに依つて多くの重要な問題が解明されるのである。例へば、共感的想像と云ふことの可能性、華嚴哲學の主張する圓融無礙説、他人の内面に深く入り込むと云ふ感情移入の理論などは皆、「宇宙的無意識」に觸れる時始めて根本的に解釋せられる。後にそれに言及する機會があらう。

禪が日本人に教へた多くの事柄の中で、藝術と生活に關聯して注目すべき一事は、既に示唆したやうに、悟りの體驗を强調してゐることだが、是によつて「宇宙的無意識」が具象化して現はれるのである。

悟りは「狂ふ」こと、卽ち通常の意識のレヴェルたる知的レヴェルを超えることだ、悟りは何か異常なものだ、と前に云つたが、悟りには別の一面があつて、それは通常に異常を見、平凡な事物に神祕的なものを感知し、創造全體の意味を一氣に領得する一點を把握し、一本の草の葉を採つて之を丈六の金身佛に變ずるのである。是によれば、禪は極めて通常、極めて陳腐、まるで羊の如く柔順であつて、泥水に浸り、世俗の流れに沿うて泳ぎ、世間の他の人と少しも變りないことになる。

昔、自分の師匠に飽きたらぬ禪僧がゐた。師は別段、特別の教へを與へなかつたし、自分は禪をもつと理解したかつた。そこで師の許を去つて、勝手に知りたいものを得んと他に赴いた。違つた師匠の間を轉轉する間に、自分の師匠が一流の禪匠の一人だと世間に傳へられてゐるのを知つた。彼は自分の師匠から離れたことを仲間から痛く非難された。師匠は此弟子が寺から寺へ放浪して再び戻つてきたのを見て、「どうして戻つてきた」と尋ねた。此僧は告白して、若い未經驗者の自分を禪の祕密に觸れさせてくれと熱心に哀願した。そこで師匠は云つた。

「禪には何も祕密はない。一切が開かれ、一切が全體のまま與へられてゐる。お前は此處にゐた時も、歸つてきた今も全く何もかも同じものを持つてゐるのだ。何も喪なつてはゐない。此上何が欲しいのだ。」

弟子には了解できぬので更に彼は教へを乞うた。師匠は云つた。

「朝起きた時、お前はわしの所へやつてきて、お早う御座いますと挨拶する。わしが挨拶を返す。朝飯時になれば、お前はわしの粥を運んでくる。わしはそれを喫して禮を云ふ。お齋の時にはお前は菜を添へて飯をわしにすすめる。わしは悅んでそれを食ふ。寢る時刻になれば、お前は又入つてきて「お休みなさい」と云ひ、わしも「お休み」と云つて挨拶に應へる。早朝よりお前の出會ふことは皆これ、わしから禪を學ぶ機會ぢや。是以上禪の祕密なぞと何を知りたいのだ。祕密があるとすれば、それはお前にあつて、わしにはない。」(傳燈錄)

かういふ風に、禪の世界は五感、常識、陳腐な道德論、論理的な議論を容れる通常の世界と別段に變りはない。ただ禪にはそれらの基をなす原理とか眞理とか云ふものの直覺があるのだ。原理とか眞理とか云ふ語は私の云ひたいと思ふ意味を表はすには適當ではないのである。が、何れにしても、禪は吾々と同じ宇宙、同じ自然に面し、同じ對象物、同じ特殊存在に對して興味を持つてゐる。蛙が水に飛び込む、蝸牛が芭蕉の葉に眠つてゐる、蝶が花に舞ふ、月

が水に影を宿す、百合が野に咲く、時雨が茅葺屋根を打つ……禪は季節に移り變る自然の是等普通の出來事に深く關心をもつ。是等の直覺が俳句といふ詩的形式に表現される時、世界文學史における、全くユニークなものを吾〻に與へるのである。

俳句の外形に就ては誰しも知つてゐることであらうから、玆では其內的意味に就て少しく語つてみたい。それに依つて俳句の詩性と哲學が何處に存するかを示すことが出來ると思ふ。

かかる短い文字の連りが、詩人を動かす堂堂たる思想や感情に、如何にして表現を與へ得るのか、不審に思はれるかも知れぬ。俳句が加賀千代女の朝顏の句や芭蕉の古池の句が示すやうな平凡瑣末な感情を描くことはさもありさうなことだが、俳句がどうして詩人の創作的衝動に表現を與へ、永遠的・超自然的・神祕的な事物に對する感情のはけ口となり得るのか。更に進んで云へば、日本語は大きな思想と深い情緖を表はすに足るだけ豐かであるか。此問題は本題を離れるから玆に止つて論じてゐられぬが、俳句を理解するためには、歐米人の心といいコントラストをなす日本人の心の特性を知らねばならぬといふこと、これは確かに云ひ得ることだ。日本人の心の長所は事物を論理的や哲學的に推理すること、卽ち偉大な思想體系を建設するために思想を排列することに存しない。此點に關して、日本人は抽象化になれてをらぬこと、彼等の知識上の歷史は所謂る思考の深刻さを示してをらぬことを擧げうる。日本人の心の强味は最深の眞理を直覺的に把み、表象を借りて之をまざまざと現實的に表現することにある。此目的のために、俳句は最も妥當な道具である。日本語以外のものを以てしては、俳句は發達しえなかつたらう。それ故、日本人を知ることは俳句を理解することを意味し、俳句を理解することは禪宗の「悟り」の體驗と接觸することになる。

かういふ豫備的注意をしておいて、次に千代・芭蕉・蕪村等を動かした感情を說明し、それに依つて、何處で禪が

俳句と關係してゐるか、禪と藝術と生活とが如何に密接に日本文化に織り込まれてゐるかを示さう。

古池や蛙とび込む水の音

此句は十七世紀の日本の俳句界に、芭蕉(西暦一六四四—一六九四)が與へた最初の革新的な警鐘であつたと云はれる。彼以前の俳句は單なる娯樂以上の、深い意味のない、一種の言葉の遊びだつた。此「古池」の句によつて、それに新しいスタートを與へたのが芭蕉であつた。此句を作る動機に就ては、次のやうな話が傳へられてゐる。芭蕉が未だ其師佛頂和尚の許で參禪してゐた頃、或日、和尚が彼を訪ねてきて問うた。

「近日のこと作麽生(そもさん)。」(近頃どう暮してゐられるか。)

芭蕉答へて、

「雨過ぎて青苔濕ふ。」

佛頂は更に、

「青苔未だ生ぜざる時の佛法如何。」

「蛙飛び込む水の音。」

と芭蕉は答へた。

佛頂が芭蕉の禪機の深さを知らうと思つて放つた第二矢「青苔の生ぜざる以前の佛法はどうぢや」といふ問は、「アブラハムの生れいでぬ前(さき)より我は在るなり」(ヨハネ傳、第八章、五八)といふ基督の言葉に相當する。禪匠は此「我」の誰であるかを知らうと欲するのである。基督教信者には「我は在るなり」('I am')といふ主張だけで十分だつたらうが、禪では問を發して答が出來なければならぬ。是が禪直觀の眞髓であるからだ。故に佛頂は「世界が存在した以前に何が在る

か」と尋ねる。卽ち「神の「光あれ」と云つた前の神は何處に居る」。佛頂禪師はなにも雨降つて青苔生ずることなどを語つてゐるのではない。禪師の知りたきは萬物創造以前の宇宙風景である。時間なき時間は何時であるか。それは空な概念にすぎぬか。空な概念でないとすれば吾々は他の人のために何とか述べられるに違ひない。芭蕉の答は「蛙とびこむ水の音」であつた。

其時發せられた芭蕉の答には「古池や」の初句はなく、完全な十七文字の俳句にするため後になつて附加されたと云ふことだ。此句の何處に近代俳句の端緒を示す革新的なものがあるかと諸君は尋ねるかも知れぬ。此句の背景を成すものは實に芭蕉の生そのものの性質への洞徹である。彼は誠に創造全體の深みを見通し、そこに彼の見たものが古池の句に描かれて現はれたのである。

散文的に傾いた近代人が芭蕉を理解するやうに、今少し解り易く彼に就て說明しよう。多くの人は此古池の句を寂寥又は閑寂の境地を描けるものと解しやすい。彼等によれば、次のやうな方向へ想像を追ひたがる。古い池は亭亭たる樹々に圍まれた古刹の境内などによくある。池の周りには古びた灌木や藪が枝を延し葉を茂らせてゐる。かかる環境が漣も立てぬ池の面に靜寂の度を加へてゐる。この靜寂が飛びこむ蛙に妨げられる時、妨げそのものが四邊を領する靜寂を高める。飛び込む音が反響し、其反響が環境全體の靜けさを意識させるのである。然し、此意識は其精神が眞に世界精神そのものと一致してゐる人によりてのみ覺醒せられる。此直觀又は靈感に聲を與へるためには芭蕉が眞に偉大な俳人たることを要した。かやうにして、禪をただ閑寂の教へと考へる批評家達は、此點からそれと俳句とを關聯させて考へたがる。

然し、自分の考へでは、禪を寂靜主義(クワイエティズム)*の福音と解するのは全く要領を得てゐないし、又、芭蕉の俳句を閑寂の味ひ

と解するのも要領を得てゐない。二重の誤りが玆では犯されてゐる。禪に就ては既に他の所で愚見を述べてきたから、玆ではただ正しい芭蕉の解釋だけに止めておかう。

＊　十七世紀時代にカトリック教會内に存した神祕主義的運動（譯者註）。

俳句は元來直觀を反映する表象以外に、思想の表現といふことをせぬのである。まづかういふことを知らねばならぬ。是等の表象は詩人が頭で作り上げた修辭的表現ではなくて、直接に元の直觀の方向を指すものである、否、實際は直觀そのものである。直觀を得れば表象は透明となり、直ちにその體驗の表現として意味を有つ。直觀は餘りに内面的・個人的・直接的なので之を他に傳へることが出來ぬ。それで直觀は表象を求め、これを手段として他へ傳はりうるやうにする。が、かかる體驗を持たぬものには、單にその表象を通して推論的に其事實、其體驗そのものに到達することは困難であり、殆んど不可能である。此場合、表象は觀念や概念に形を變へられ、人の心は、丁度或評家達が芭蕉の古池の句に下したと同樣、これに知的解釋を施したがるものだからだ。かかる考へは全く俳句に含まれる内的の眞と美を破却するであらう。

吾々の心が意識の表面で動いてゐる限り、推理から離れられぬ。古池は孤獨と閑寂を表象するものと解せられ、それに飛びこむ蛙とそれから起るものは、周圍を取卷く一般的な永久性、靜寂感を引立たせ且つこれを增大する道具立だと考へられる。が、それでは詩人たる芭蕉は今自分等が生きてゐるやうに其處に生きてゐはしない。彼は意識の外殼を通り拔けて、最深の奧處に、不可思議の領域に、科學者の考へる所謂る無意識を超えた「無意識」の中に入つてゐたのである。芭蕉の古池は、「時間なき時間」を有する永久の彼岸に、橫はつてゐる。それは是以上「古い」もののない「古さ」である。どんな規模の意識も是を量ることは出來ぬ。それは萬物の生ずるところであり、此差別世界

の根源であり、而もそれ自身には何ら差別を示さぬものである。「雨降つて」「青苔生ずる」世界を超える時、吾〻はそこに到るのである。が、是を知的に考へる時は、一つの觀念となり、此差別の世界の外にまた一つの存在を持つこととなり、これ亦知性の對象となる。直覺によつてのみ此無意識界の無時間性は眞に把握せられる。空の世界が此日常五感の世界の外にあると考へられる時、實在の直覺的把握はありえない。感覺的・超感覺的の二つの世界は別別のものではなく一つのものである。それ故、詩人が彼の「無意識」を洞徹したのは、古池の靜寂にはなくて、飛びこむ蛙の擾す音にあつた。これを聞く耳にあつた。此音がなければ、創作活動の源泉であり、すべての藝術家が其靈感(インスピレーション)を仰ぐところの「無意識」への洞徹が芭蕉にはあり得なかつた。

分極作用(ポラリゼーション)が止まる、といふより、そこから始まるところの此意識の瞬間を述べることは難しい。是等矛盾反對の用語をそこに適用すれば、どうしても論理的に不都合が起るに極つてゐるからだ。實際に此種の體驗を有するのは詩人か宗教的天才であつて、此體驗の扱ひ方によつて、それは或場合芭蕉の俳句となり、或場合禪の言葉となる。

人間の心は云はば幾層かの意識——二元的に構成されてゐる意識から無意識に至る迄——によつて作られてゐると考へうる。第一の層の人が一般に動くところ、玆では何もかも二元的に組立てられ、分極作用が此層の原則になる。其下の次の層は半意識面であり、玆に貯へられる事物はいつでも必要な時意識の表面に齎される。これが記憶の層である。第三層は普通心理學者によつて定義される無意識である。喪失した記憶は玆に貯へられる。普通に云ふ心の力が異常に昂まつた時、それが蘇へる、而して其處に埋藏されてゐた記憶——誰も其期間を知らぬ、無始劫來といふ、——が、絶望的な或は偶然的な破局(カタストロフ)の起るとともに表面に齎される。然し此無意識層は最後の精神層ではなくて、更に眞に深い深い處に吾〻の人格の地盤となる別の層がある。「集合的無意識」とも「無意識一般」とも稱せらるる

もの、是がやや佛教の阿賴耶識（ālayavijñāna）の思想卽ち「藏識」、「無沒識」に當る。此「藏識」、卽ち「無意識」の存在は實驗的に明示することは出來ぬが、それを定めおくことは意識の一般事實を說明する上に必要である。

心理學的に云ふと、此阿賴耶識卽ち「集合意識」を吾〻の心的生活の基礎と見なすことが出來る。然し、藝術的又は宗教的生活の祕密を把握するために實在そのものに到達せんと思ふ時には、「宇宙的無意識」となすところのものを持たなければならぬ。「宇宙的無意識」は創造性の原理、神の作業場であり、そこに宇宙の原動力が藏せられる。あらゆる藝術品、宗教人の生活と向上心、哲學者を動かす研究心、是等一切が、すべての創造能力を抱く「宇宙的無意識」の源泉から來るのである。

芭蕉は此「無意識」を直覺し、其經驗が古池に飛びこむ蛙の句に表現された。此句は單に社會生活の騷がしい表面の下にあると、或人〻が考へる靜寂だけを詠じてゐるのではない。それと同時にこの複數性の世界において遭遇するところの、そして、宇宙的無意識に及ぶ時にのみ價値と意味を得るところの、更に下方に在る或るものを指してゐるのである。

故に日本の俳句は、長くて、手のこんだ、知的なものたることを要しないのである。事實、それは觀念的な構成を避ける。觀念に訴へれば、其無意識への直接的指示や直覺的の把握が、狂ひ、損はれ、妨げられ、永久に其新鮮味と生命力とを失ふ。その意圖するところは、他の人にその元來の直覺を呼起すに足る最も適當な表象を齎すにある。俳句にかく盛られ整理される表象は、その中に傳へられる意味を讀み得るやうに十分訓練されてをらぬ頭の人には、全然判らぬかも知れぬ。芭蕉の句の場合でも判るやうに、俳句を味ふやうに敎へられてをらぬ多くの人は、普通、古池、飛びこむ蛙、水の音といふやうな知れ切つた事象の列擧に何を見ることが出來ようか。成程、是等の事象は單に列擧

したのではなくて、感嘆詞の「や」と「とびこむ」といふ動詞がある。然し、俳句は十七文字にすぎない。而も何といふ深い直覺の眞理がそこに表現されてゐることだらう。……侮りがたい堂堂たる觀念の排列を以てしても適當に表現しえないやうな眞理が。

宗教的直覺も通例簡潔な用語で表現される。それは精神的體驗を平易に述べたものである。尤も禪では屢々それは詩句の形を帶びてゐるから、此點禪は俳句に近いものがあると云へる。是等の平易な文句が知識的に分析されうる場合は、哲學者と神學者は互ひに競つて其題目に就て何巻もの書物を書く。同樣に、俳人を動かした詩的直覺と、詩的思慕（アスピレーション）とが、他の種類の詩人の手にかかると、更に長い手のこんだ詩の因（もと）となり易いであらう。本來の靈感（インスピレーション）に關する限り、芭蕉は西洋のどの詩人にも遜らぬ偉大な詩人である。文字の數は詩人の眞の資質と何ら關はりがない。詩人が使ふ手段は全く偶發的で變化するかもしれぬが、吾々が人間や事物を判斷するのは、偶發的なものによるのではなくて、本質的にそれらを組成してゐるものによるのである。

朝顔やつるべとられて貰ひ水

朝顔の句の作者は加賀の千代女であつた。散文的な批評家の記すやうに、此女詩人が朝顔が釣瓶に絡んでゐるのを見て水を貰ひにゆくのは不必要な業（わざ）かもしれぬ。然し、千代女の見方からすれば、彼女が朝早く近くの井戸から水を汲まうと出てきて、其花を見た時、それは美の體現であつたに違ひない。今一人の平安朝の女詩人も夏の朝を擧げて日本の一年中でも最も爽快な時刻の一つにしてゐるが、實際さうである。そして、夏の早朝の雰圍氣を一層生々させるものこそ咲き開く朝顔の花であるが、その麗しさがたつた一ト朝しか續かないのも誠に之にふさはしい。それ故に、朝早く朝顔の花を見るのは、美そのものを、――かくも新鮮な、かくも心を恍惚たらしめる、かくも神聖にして近寄

りがたい、神祕に充ちたる、神の手より來たままの最初の創作品を、――見ることである。どうして此女詩人が、彼女の地上の生存に關はる實用的な理由だけで、それに手を觸れて動かし得ようか。朝顏を詠じた別の詩に、

松樹千年朽、　槿花一日歇。
畢竟共虛空、　何須ㇾ誇二歳月一。

これは白樂天の詩の一節であるが、事實、時間の問題は美に關係がない、美は詩情……人に關はる。

「宇宙的無意識」は價値の庫だ。既に創られてあるか、又は、創られることになつてゐる價値物の一切は玆に貯へられる。其深みへ潛つて行つて自分の體驗の眞珠を持つてくるには藝術家たることを要する。……そして又、人は誰も一種の藝術家である。千代女が朝顏を見た時、彼女の內部（うち）の何かが彼女に告げた、此世では認めることの出來ぬ美、直接あらゆる價値の源泉から咲き出でてゐる美を裝つて、それが眼の前に立つてゐるのだ、と。勿論、彼女は是迄夏毎に朝顏は見てきたのだが、その時迄、その天上的美しさを感得することは出來なかつた。そこに出て來た目的を忘れる位にも心を打たれた。自分の想像するところでは、彼女は思ひがけなく目に映つた、此世のものならぬ幻に全く恍惚として、少時（しばし）佇んでゐたに違ひない。彼女は全く我を忘れた。彼女は日常意識面に返つた時、自分が手桶をさげてゐるのに氣附き、隣りへ出かけた。彼女の心理が異なれる軸線を廻つて動いた場合は、其句は彼女の天上的幻影を十分敍述して、整然とした思想傾向を示したことだつたらう。然し、此場合、勿論俳句は十七文字で、多行詩ではなかつた。千代女は日本人であり、祖先より傳はる教養の環境に生れつき、當然俳句を以て自己表現をせざるをえなかつたのだ。俳句はそれ故、日本の天才達が其藝術的衝動にはけ口を與へる、最も自然な、最も妥當な、且つ最も活氣のある詩的形式である。此理由で日本人は俳句の價値を十分了解する必要がある。吾が國の氣候風土の裡に生れず、

吾が國の教養を受けぬがために、其感じ方が全く日本人の感じ方と一致せぬ外國の評家は、俳句の精神に入りこむことは出來ぬ。

物質的・道德的・美的・哲學的に、日本的環境に關して極めて徹底的な知識を持つことが如何に必要であるかといふ例に、今度は蕪村の句を引かう。蕪村(西暦一七一六—一七八三)は又江戸末期の優れた畫家でもあつた。

釣鐘にとまりて眠る胡蝶哉

此句の意味は、鐘と蝶と云へば日本人ならすぐ想像がつく程度に兩者に就て知悉してゐなければ、了解するのはあまり容易ではあるまい。此句は季節から云へば明かに初夏である。蝶は一般に此時期に出てきて詩的想像の對象として眼を惹く。又、蝶と云へば花を聯想させ、花は鐘のある寺の境内に眞盛りである。さて此想像は人を都會から遠く離れた山寺に導く。そこでは禪僧達が瞑想に耽つてゐる。老樹、野生の花、溪流の囁き……すべてが、慾と爭ひの人事に妨げられぬ出世間的の雰圍氣を暗示する。

鐘樓は地面から餘り離れてゐないし、鐘は露はに眼に入り、近寄ることも出來る。それは固い青銅で、中は虚ろになつてをり、形はシリンダーの如く、色は地味で重〻しい。それが梁から垂れ懸つてゐる時、不動性の象徴となる。一本の強い丸太(直徑四吋、長さ六呎餘り)で、其鐘の下部の帶部を突く時は、水平に遊動して、連續した、魂を鎭めるやうな音波を送り出す。此ごをーんと云ふ音は全く日本の寺の鐘の特性で、時として、人は其鐘樓から送られる反響を通して佛法の精神の振動するのを感じさせられる。鳥が一日の仕事を終へて塒(ねぐら)を指して物憂げに歸つてゆく時刻には殊にさうである。

さて、此自然的・歴史的・精神的な建造物の中で、小さな白い蝶が鐘に止つて睡つてゐる。此コントラストは直ち

に様〻に人の心を打つ。蝶は小さなはかなき生きものである。その命は一ト夏越すまで保たないが、生きてゐる間は此上なく愉しんで、花から花へ舞ひ、時には和らかな日影に浴す。今それは永久的な價値を象徴する嚴かな大鐘の一端に満足さうに睡つてゐる。大きさと威嚴にかけては、此昆蟲は鐘と非常なコントラストを示してゐる。色の點では又、纖細でひらひらする優しい小さな此白い生きものは、重苦しい暗色がかつた金屬の背景に著しく映える。純粋に描寫の見地だけから云へば、蕪村の句は山寺の境内の初夏風景を美しく描いて十分詩的である。が、それ以上のところへ行つてゐないならば、それは單なる美辭麗句である。或人〻の考へでは、詩人の蕪村は多少、遊戯的な氣持から、睡れる蝶を釣鐘の上に置き、心なき僧がこれを突けばいつでも、其鐘の音の響きが、憐れな小さき無邪氣なものを、驚かし去らしめるに違ひないやうにしたのだ、と。善かれ惡しかれ、來るべき出來事を少しも意識しないでゐるといふのは又人生の特徴である。吾〻は其突然の噴火に全く氣附かずに噴火山の上で踊つてゐるのだ。丁度、蕪村の蝶のやうに。此意味で彼の句に人間の輕佻な生活態度に對する或道德的な警告を讀まうと思ふものもある。かかる解釋は不可能ではない。運命の不定は常に此地上の生活に伴ふ。人は今日、所謂る科學で之を避けようとするが、人の貪慾がいつもそこに現はれようとし、而も多くは亂暴な方法で現はれようとし、あらゆる「科學的」な計算を覆すのである。自然は破滅しなくても、吾〻は自らを破滅させる。此點からは人は蝶より遙かに惡い生き方をしてゐる。人間が誇りとしてゐる小さな「科學」は、吾〻の周りのあらゆる種類の不確實を意識させ、吾〻を說いて、觀察・測量・實驗・抽象・體系化等等の方法で、それを追ひ散らさうとする。しかし、「無明」より生れて、あらゆる他の不定のことを作り出す一つの大きな「不確實性」が存して、あらゆる「科學的」豫測を無にし、此「不確實性」の前にはホモ・サピエンス（知性人間）も寺の鐘に睡る蝶に等しい。蕪村に遊戯が若し見つけられ得るとすれば、それは吾〻に向けら

れてゐるのだ。それは宗教意識の目覺めを指摘する反省である。

然し、私の考へでは、蕪村の句には更に深い彼の人生洞徹を示す他の一面がある。かう私が云ふ意味は、蝶と鐘の表象によつて表現される彼の「無意識」への直覺のことである。蕪村の見る蝶の内的生命に關して云へば、蝶は鐘が自分と別な存在だとは意識せぬ。事實、自分自身をも意識せぬ。蝶が鐘に止つて睡りつづける時、恰かも鐘は萬物の土臺であり、萬物はそこを自分たちの最後の身の寄せ所としてゐるかの如く思はれるが、蝶は前以て人と同じ鹽梅に、そんな分別識を働かしたのだらうか。正午を告げる僧によつて起される震動を感じて、蝶が鐘から離れる時、蝶は自分が誤算したと云つて、悔ゆるだらうか。それとも亦、「思ひがけぬ」鐘の音にあつけにとられるだらうか。話が此點に進むと、吾々は蝶の内的生命に、否、自分たちの内的生命、と云ふより寧ろ生命そのものの中に、人間知を餘りに讀み過ぎると云ふことになりはしまいか。生命は、表面的な意識を占むるにすぎぬ分析と、眞に關聯してゐるだらうか。吾々の知的思慮や分別以上に深い大きな生命、即ち「無意識」そのもの、私の所謂る「宇宙的無意識」の生命が、誰人にもないであらうか。吾々の意識的生命は、「無意識」といふ或根本的なものと關聯する時にのみ其眞の意義を得る。それであるから、蕪村の句の蝶によつて表はされる宗教的生命たる内的生命は、永遠性を象徵すると云ふ鐘のことについては何も知らぬし、また「不意」の鐘の聲と云ふものによつても全く煩はされぬ。蝶は山腹を一面飾つて美はしく匂ふ花に、ひらひらと飛んでゐた。彼は今疲れて、分別癖のある人間が普通に蝶と呼ぶ生命形式を持つた其小さい體を運んだ後、翼は暫くの憩を求める。鐘はもの憂げに垂れ、蝶はそれに止つて疲れたままに睡つてゆく。やがて震動を感ずるが、それは待ち設けたのでもなければ、待ち設けないのでもなかつた。蝶が現實としてそれを感ずれば前と同じく何の係はりもなく飛び去つてゆく。「分別（ディスクリミネーション）」は少しもせぬ。それ故、心配・煩悶・疑

惑・躊躇等等からは全く自由である。言葉を換へて云へば、絶對信仰と無畏（アブハヤ）の生を營むのである。蝶が「分別」と「小さい信仰」の生活を營むとなすのは人間の心である。蕪村の句は、此上なく重要な宗教的直覺を、眞に含んだ俳句である。

『莊子』にかうある。

「或時、自分(莊子)は夢に蝶となつた。ひらひらと此處彼處に飛んで、實際蝶となつてゐた。蝶としての好みを追ふことを意識するのみで、人間として自分の個性を意識しなかつた。不意に自分は目醒めた。そして、そこに、自分は再び自分として横はつてゐた。自分は今、蝶となつた夢をみてゐる其時の人間だつたのかどうか、人間になつてゐる夢を現に見てゐる蝶なのかどうか、今の自分には判らない。人間と蝶の間には必然に一つの「分」がある。此變移が「物化」と云はれる。」

『莊子』の英譯者、リオネル・ジャイルズ氏(Lionel Giles)は、「分」と「物化」を 'barrier' 'metempsychosis' と譯してゐるが、それがどういふ意味にせよ、莊子は莊子である間、莊子であり、蝶は蝶である間、蝶である。barrier と云ひ metempsychosis と云ふは人間の用語であり、蕪村と莊子と蝶の世界には全く妥當ではない。

蕪村の直覺は又蟬を詠じた芭蕉の句に之を求めることが出來る。

やがて死ぬけしきはみえず蟬の聲

此句は多くの批評家や註釋者によりて次の如き意味に理解されて居る。人生は無常であるのに、それを悟らぬ人〻が種種樣〻の享樂に耽つてゐることは、恰かも、夏の日に蟬がいつ迄も生きつづけてゆくかのやうに聲を限りに喧ましく啼き立ててゐるやうなものだ、といふのである。芭蕉は茲に具體的な判り易い例を以て、道德的な精神的な訓誡

を與へてゐる、と。然し、自分の見るところでは、此種の解釋は全く「無意識」に對する芭蕉の直覺を無にするものである。初めの二行は確かに人生の無常を人間的に反省したのである。然し、此反省は「蟬の聲」といふ結句の序言に過ぎない。「蟬の聲」に此句の全ての重みがかかつてゐる。「みいーん、みいーん」と啼く蟬の聲こそ、蟬が自分を表はす方法である。卽ち、自分の存在を他に知らせるのであつて、かくある間は、玆に、完全にして己に足り世に足りる蟬がゐるのだ。誰も此事實に背くことは出來ぬ。此處に無常の觀念を導き入れて、蟬を以て其宿命に近寄りつつあるのを知らぬものと貶すのは、人間の意識であり反省である。蟬だけに就て云へば、蟬は人間などの惱みは知らぬ。寒くなれば何時でも終るべき自分の生命に對して焦らぬ。啼ける間は生きてゐて、生きてゐる間は永久の命だ。無常を思ひ煩つて何の益があらう。蟬は人間の反省が未だ到らぬ明日(あす)の事柄に思ひを寄せるやうにするのを嘲つてゐるのかも知れぬ。蟬は吾々のために神の誡めを引用するに違ひない。「今日ありて明日(あす)、爐に投げ入れらるる野の草をも、神はかく裝ひ給へば、まして汝らをや、ああ信仰うすき者よ」(マタイ傳、第六章、三〇)。

信仰(フェイス)は「無意識」への直覺の異名である。觀音菩薩は「無畏心の施主」である。觀音を信ずる人々は、信仰であり直覺である無畏心を授けられる。俳人は皆、觀音の信者で無畏心を持つてゐるから、明日(あす)を畏れず、明日に屬する事象を畏れぬ蟬や蝶の內的生命を理解するのである。

悟りといふ禪體驗、卽ち無分別といふ禪體驗と無意識といふ俳人の直覺との間にある關聯の一面を、自分は少くとも明かにしたと思ふ。俳句は日本人の心と日本語にして初めて能くし得る詩的形式であり、其發達に禪は立派に其持分を盡したのである。

さび・わびが茶道に現はれる場合に就ては、前章に述べたが、玆では、俳句に現はれた場合に就ても少しく語っておきたいと思ふ。

芭蕉は偉大な漂泊詩人、最も熱情的な自然愛好者——一種の自然思慕詩人（ネイチャー・トラバドア）——であつた。彼の生涯は日本中隈なく旅することに過された。當時鐵道がなかつたことは幸であつた。現代の便利さは詩と一致しないやうに思はれる。現代の科學的分析の精神は神祕を解けぬままにはしておかないが、詩と俳句は神祕なき所に榮えるとは思はれぬ。科學の面倒な點は暗示の餘裕を殘さぬこと、一切が裸かに置かれ、そこに見るすべてがむき出しになつてゐることである。科學の支配するところから想像力は退却する。

吾々は皆所謂る世智辛い事實に當面して、それによつて心が骨化されるやうにされてゐる。柔かみが少しも殘されないところから、詩は離れ去る。廣漠たる砂地には靑々した植物は出來ない。芭蕉の時代には、生活はそんなにまだ散文的にならず困難でもなかつた。一笠・一杖・一囊は、詩人が放浪して、氣に入ればどこの茅屋にも暫しの宿をとり、原始的な旅一切の經驗を——多くは原始的な旅の艱難であつたらうが——享樂するには十分であつたらう。旅行が容易で快適に過ぎれば、其精神的意味は失はれる。是はセンチメンタリズムと云はれるかも知れぬが、旅によつて生ずる或孤絶感は人生の意味を反省させる。人生は畢竟、一つの未知から他の未知への旅であるからだ。吾々に割當てられた六十年、七十年、八十年といふ期間は、出來れば神祕のとばりを開くためのものである。此期間は短いが、是を餘りに滑らかに走つてゆくことは此「永遠的孤絶（エターナル・アローンネス）」の意味を吾々から奪ふことになる。

芭蕉が旅に對して抑へがたき熱望を抱いたことは彼の紀行の序文の一つに見えてゐる。

「月日は百代の過客にして、行き交ふ年も又旅人なり。舟の上に生涯を浮べ、馬の口捉へて老を迎ふる者は、日日旅にして旅を栖とす。古人も多く旅に死せるあり。予も何れの年よりか、片雲の風に誘はれて、漂泊の思ひ止まず。海濱に流離へ、去年の秋、江上の破屋に蜘の古巣を拂ひて、やや年も暮れ、春立てる霞の空に、白川の關越えんと、そぞろ神の物に憑きて心を狂はせ、道祖神の招きに逢ひて取る物手に附かず、股引の破れを綴り、笠の緒附け換へて、三里に灸据うるより、松島の月先づ心に掛りて、住める方は人に讓り、杉風が別墅に移るに、

草の戸も住み替る代ぞ雛の家。」（奥の細道）

芭蕉の先驅者は鎌倉時代の西行（西暦一一一八―一一九〇）であつた。彼も又漂泊詩人であつた。禁衞の武士としての公職を辭して後、彼の生活は旅と詩に獻げられた。彼は僧侶であつた。諸君は旅仕度の僧が唯一人で富士を眺めてゐる繪を何處かで見たに違ひない。筆者は誰であつたか忘れたが、其繪は多くの考へを、特に人生の神祕的な「孤絶感」について暗示する。然し、それは孤獨感でもなければ、沈鬱な寂寥感でもなく、一種の「絶對の神祕さ」の味到である。その時に西行の作つた歌は、

風になびく富士の煙の空にきえて行方も知らぬ我が思ひかな

芭蕉は僧侶ではなかつたが、專ら禪を修めた。折々時雨が訪れはじめる晩秋の頃、自然は「永遠的孤絶」の體現である。樹々は裸かになり、山々は嚴しい外貌を示し始め、水は澄みまさる。そして、一日の働きに疲れた鳥が塒を指してゆく時、獨り旅人は人生の宿命を想つて心が重くなる。彼の氣分は自然のそれと共に動く。芭蕉は詠ずる。

旅人とわが名呼ばれん初しぐれ

人は必ずしも皆アセティクス（禁慾主義者・戒行者）とは限らぬが、誰の心にも此經驗的相對の世界を超えた一つの

世界に對する永遠の憧れがないとは云へぬ。その世界では魂が靜かに己の運命を考へることが出來る。

枯枝に鴉のとまりけり秋の暮

形式の單純性は必ずしも內容の瑣末性を意味せぬ。枯枝に止まれる侘しき鴉には大きな「超越」がある。萬物は未知の神祕の淵から來る。その何れの一つをも通して、人は其深淵を覗き込むことが出來る。かやうに其深淵を覗くとで目醒まされた感情に、はけ口を與へるためには、數百行の壯大な詩を作るには及ばぬ。感情が最高潮に達した時、人は默したままでゐる。いかなる言葉も適當でないからだ。十七文字でさへ多すぎるかも知れぬ。いかなる場合にも、禪の方法に多少影響された日本の藝術家は、自分たちの感情を表現するために、最少の言葉や筆觸(ストローク)を用ゐる傾きがある。感情を十二分に表現する時は暗示の餘地がなくなる。暗示力は日本藝術の祕訣である。

畫家の中には、自分たちの筆觸が觀る人にどんな風に受取られようとも、それは大したことではない、事實、誤解されればされるだけ結構だ、といふ程極端なものもある。其筆觸や塊(マス)はいかなる自然物を意味してもいい、それらは鳥・山・人・花、又はさうでないものであつてもいい、自分たちにとつては、全くどうでもいいことなのだ、と彼等は云ふ。是は成程、極端な見解である。もし其線・塊・點が別個の心によつて別個の判斷を、時としては畫家が初めに意圖したものとは全く違つた判斷を下されるならば、そんな繪を試みたとて何の役に立たう。恐らく畫家は此點に就ては、かう附加へたいのであらう。「自分の製作にゆき亙つてゐる精神だけを完全に受取つて味つて吳れるならば」と。此事から、極東の畫家たちが形に全く無頓著であることは明かである。彼等は自分たちを內的に強く動かしたものを其作品によつて示さうと思ふのだ。自分たちの內部の動きにいかに明白な表現を與へるべきか、其方法は彼等にも判らなかつたらしい。感嘆の聲を放つか筆を走らせるかだけである。是は藝術ではないかもしれぬ。何故かといふ

にかういふ行爲には藝術はないからである。又、藝術があつてもそれは極めて原始的なものかもしれぬ。是は眞實(ほんと)にさうであらうか。吾々は人工性を意味する「文明(シヴイリゼーション)」において進歩しても、常に無技巧といふことを努めて求める。それが一切の技巧的努力の最後の目標であり、基礎であるやうに思はれるからだ。いかに多分の藝術が日本藝術の外觀的な無技巧さの背後に隱されてゐることか！　意味と暗示力に充ち、而も完璧な無技巧さ……かういふ風にして「永遠的孤絶」の精神が表現される時、墨繪と俳句の眞髓がある。

芭蕉に從へば、玆で「永遠的孤絶」の精神を指示したものは「風雅」の精神である。風雅は一般に「生活の洗煉」と云ふ意味であるが、これは生活標準の向上と云ふ現代的な意味ではない。それは生活と自然の淨らかな享樂であり、さびやわびに對する憧れである。物質的慰安や感覺主義の追求ではない。風雅の精神は自我と自然の創造的、藝術的精神とが一體となるところから發する。風雅の人はそれ故、花と鳥、岩と水、雨と月を友とする。芭蕉は彼の日記の一つの前置きから引用した次の一節に、自然愛に關する限り、いづれも皆、風羅坊(狂熱者(ファナティクス))であつたところの西行・宗祇・雪舟・利休等の藝術家のグループに屬するものとして自分をも分類してゐる。

「百骸九竅(ひやくがいきうけう)の中に物あり、假りに名付けて風羅坊と云ふ。眞(まこと)に羅(うすもの)の風に破れ易からんことを云ふにやあらん。彼れ狂句を好むこと久し、終に生涯の計(はか)り事となす。或時は倦みて放擲せんことをおもひ、或時は進んで人に勝たん事を誇り、是非胸中に闘うて、是が爲に身安からず。暫く身を立てん事を願へども、是が爲にさへられ、暫く學んで愚を曉(さと)らん事を思へども、是が爲に破られ、終に無能無藝にして、唯だ此一筋に繫がる。西行の和歌に於ける、宗祇の連歌に於ける、雪舟の繪に於ける、利休が茶に於ける、其貫道するものは一なり。然かも風雅に於

無し。思ふ處月に有らずと云ふこと無し。夷狄を出で鳥獸を離れて、造化に從ひ造化に歸れとなり。」(笈の小文)

譯者後記

この譯書は大拙、鈴木貞太郎先生の著"Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture"(『禪佛教とそれの日本文化への影響』Kyoto 1938, The Eastern Buddhist Society, Otani Buddhist College)の前篇の六章と、別に「禪と俳句」といふ一章を新たに加へて和譯したものである。原書の前篇には、是等の章のほかに、「利休その他」といふ一章、附錄として、「碧巖錄の問答」「禪と能」の二章、後篇は「禪佛教と日本人の自然愛」と題して、禪と日本人の自然觀・宗教觀等に就て四章に分けて說かれてゐる。然し、禪と日本文化に關する先生の根本的な思想は本書に譯された部分においても十分盡くされてゐると云つてよい。

この書を譯するに當つて、私は邦文で書かれた數〻の先生の著書を善く讀んで、出來るだけ其文體に親しみ、慣用の語句を知らうとした。その上で一、二の個所を除き殆んど是を全譯した。又、禪のことには疎いので其方面のことは先生の教へを仰いだ。譯稿はもちろん原著者の校閱をお願ひして、訂正をうけ、或個所は先生自ら更に適當な表現に變へられた。然し、元來、原書は國文に遜らず英文を驅使せらるる先生が、自ら云はれるやうに、「其英文的な發想法に從つて」書かれたものであり、外國人に判らせると云ふ意圖のもとになされたものであるから、それを譯した本書も自ら、先生の邦文とは文體も味も異なるところのあるのは止むを得ない。寧ろ、それが爲に却て、近代的な思惟法に慣れ、近代的な表現に親しんでゐる一般の讀書人には、また一種新しく訴へるものがあらうと思ふ。原書に引用されてゐる和漢の古典からの文章や詩歌の英譯も、忠實に逐字譯されてゐるものの他は、なるたけ拙譯を以てしたのも其意味からである。現に、先生が英譯されてゐる宗旦のわびの一文などは、少くとも私には原文より遙かに新鮮味があつた。尙、出典は大事なものは出來るだけ擧げておいた。又、外國の讀者のために施した、この譯書の讀者には不要な原註は省き、その代り或種の語句には簡單な註を添へることにした。

元來、原書は一九三五、三六年の二年間にわたつて、英米の諸大學でなされた先生の講演を骨子として、新しい資料を加へて一昨年の春上梓されたものである。この書は從來、書かれた先生の禪に關する他の著書にもまして、各國の宗教研究家、或は日本文化に關心を持つ人々から痛く迎へられた。ヘルマン・カイザリンクと云へば二十年前『一哲學者の旅行記』と云ふ本を伯林から出して、日本の印象も其中に書いてゐる思想家であるが、本書に就て、「恐らくこの書は單に日本に關するのみならず、英雄的精神の深奥に潜める最も深遠なるものに關して著はされた最も美しい本であらう」と評してゐる。その他の多くの批評は何れもこの書が歐米の識者に與へた深い刺戟を語らざるはない。然し、日本においても、この書のやうに、深い禪的體驗と理解を基にした一貫した思想により、それと他の文化現象との聯がりに就き、鋭い洞徹を與へて纏められたものは稀であらう。今のやうな大きな變革の流れの中にある日本人にとつても、この書は、日本文化を考へ日本的性格を反省する上に、極めて役立つことと信ずる。

先生の著書は邦文で書かれたものは、最近の『盤珪の不生禪』を始め、『無心といふこと』『悟道禪』『禪の第一義』その他多くあることは既に知られてゐるであらうが、英文の著述一般を左に掲げておかう。*

* 以下、譯者所掲の英文目錄を除く。本全集第三十卷、著作目錄中、英文目錄を參照されたい(古田註記)。

先生の夫人ビアトリス女史は昨夏亡くなられたが、熱心な佛法信者で、長い間よく夫君を扶けて佛教の研究に專心され、數卷の書を著はした。『青蓮佛教小觀』は、即ち女史の佛教觀數篇を和譯して編まれたものであるが、其後記に、「遺骸を荼毘に附するとき、『菩提心論』を懷に入れておく、此書の英譯を臨終まで氣に懸けて居たがためなり。‘Man proposes, God disposes’と云ひ、又「何事も因緣でござる」と云ふ。而も其中にまた「堪レ對ニ暮雲歸未レ合、遠山無限碧層層」と云ふものを感ずる。間もなく此時節も近づく事ならん、自分は此句を愛す」とある。圓覺寺山内の草庵裡、孤燈の下に獨り古稀の老軀を驅つて、默默として梵文『入法界品』の英譯その他の仕事に精進されてゐる先生の姿を思ひ浮べずにはゐられぬ。それは何か風霜を閲しつくして、老も死も怕

れぬ人の尊さを放つてゐる。實際、私は初めてお會ひした時、「見るからに善性にして、飾り氣なく、而も內面に一種平靜の氣分を蓄へられ、それが外面に放射するので、云ひ知れぬ印象を受けた」と云ふ英國のブロード博士の言葉(安宅彌吉氏への書翰)を思ひ出し、高士とはかかる人かと感じ、淸香を放つ梅の古木にあふ氣がした。西田先生が時に訪れられるといふが、この兩師が也風流庵に對坐して、共に語り、共に松籟を聽く姿こそ、宛ら一幅の禪機圖であるに違ひない。

終りに、この譯書を岩波新書の一つとして出すことに就て、長與善郞先生の一方ならぬ御配慮を辱くした。又、西田幾多郞先生、鈴木大拙先生よりは夫々序文を賜つた。ここに厚く御禮申上げる次第である。

〔原文英文・北川桃雄譯・工藤澄子補〕

昭和十五年九月

編集者註

一九五九年版 *Zen and Japanese Culture*(『禪と日本文化』)刊行に際して、著者は全般に亙って一九三八年版 *Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture* の改訂を行つてゐるので、その主な異同をここに譯して掲げる。譯は工藤澄子氏による(古田註記)。

第二章　禪と美術

二七頁一六行　しかもなほ、「一」は「一」としてあり、「多」は「多」である。「二にあらず」と云へば、論理學者はそれでは「それは一である」と考へるかもしれない。ところが禪匠は更に云ふ、「それは一でもない」と。「それでは何なのか」と吾等は問ふ。かうして言語表現に關するかぎり、袋小路に入りこむことになる。「實在をぢかに摑みたいのなら、私はあへて云ふ、「二にあらず」」と云はれる所以である。

三〇頁七行　禪は虛無主義ではないが、同時に又、單なる實證主義でもない。禪は云ふ、竹は直いが故に空である。或は、空なるが故に、竹は他の何物でもなくて竹である。松の木ではない。但し、禪の直觀は「相對知」からではなく、「般若智」から生まれる。この點で、禪の云ふことは單なる感覺的經驗と異なる。

三三頁一行　これに關聯して云ひ忘れてはならないことが一つある。恐らくはこれが、禪における同様、墨繪における最大の要因であらう。すなはち、創造性である。墨繪は物の精神を描くとか、形のないものに形を與へる、と云ふ時、その意味するところは、その繪の上に、創造性の眞髓が動いてゐると云ふことである。だから畫家の仕事はただ自然を寫したり、眞似

たりすることではなく、そのものに本來生きてゐる何物かを與へることにある。禪僧も又同じである。「柳は綠、花は紅」と云ふ時、彼は自然がいかに見えるかをただ描寫してゐるのではない。綠を綠たらしめてゐるもの、紅を紅たらしめてゐるものを示してゐるのである。これが、自分が創造性の眞髓と呼ぶところのものである。空は無形にして、しかも一切の可能性の源泉である。可能を現實に變へるのが創造性の働きである。投子は「法とは何か」と問はれれば「法」と答へ、「佛とは何か」と尋ねられれば「佛」と答へた。これは鸚鵡の人眞似でも、谺でもない。答はすべて、彼の創造的心から出る。これがなければ投子には禪がない。この心を知ることが禪を知ることである。藥山と李翺の出會ひはこの點を示してゐる。

藥山(西暦七五一—八三四)は唐代の大禪僧であつた。その名聲を聞いた土地の太守李翺は、彼を都へ招聘した。藥山はこれを拒否すること數回におよんだ。痺れをきらした李翺は、自分で藥山の山居にやつて來た。藥山は經典を讀んでゐるところであつたが、來訪者に何の注意も拂はなかつた。侍者が來客を告げてもなほ、本から目を離さなかつた。氣分を害した李翺は、「顏を見るのと名前を聞くのとは大違ひだ」と云つた。つまり、實際の人はその名聲ほどではない、といふのである。「太守」と藥山は呼んだ。「はい」と李翺は直ちに應答した。すると師は云つた、「何故見よりも聞を重んじられるのか」。太守は謝罪して、そして問うた、「如何なるかこれ道」。手で上を指し、それから下を指して、藥山は云つた、「おわかりか」。「いいえ、わかりません」と李翺は答へた。そこで藥山は云つた、「雲天に在り、水瓶に在り」。太守はこれに大變滿足したといふ。

李翺は藥山の意味するところが本當にわかつたのだらうか。藥山の言葉は、事實をただそのままに述べたに過ぎない。「道はどこにあるのか」とたづねたくなる。李翺は大學者であり、哲學者である。何らかの道の抽象的概念を持つてゐたにちがひない。さう簡單に自分の意見を藥山の言葉に合はせることができたのだらうか。それはそれとして、藥山も投子も、ほかの禪僧たちも、みな同じ道を歩んでゐる。藝術家もまたここを突かねばならぬ。

第三章　禪と武士

三六頁五行　革命的精神を生命としてゐる。過度の因襲主義・形式主義、その他類似の主義のゆき過ぎから事態が行きづまりに來ると、禪は本來の鋭鋒を現はして、革新の破壞力となる。

四六頁五行　卜傳が他の多くの客と共に舟で琵琶湖を渡らうとした時のことであつた。舟客の中に、いとも屈强傲慢であらくしげな侍が一人居た。彼は自分の劍の腕前を自慢して、自分こそはこの道の第一人者であると云つた。相客たちは彼の饒舌に熱心に耳をかたむけてゐたが、その間、卜傳は周圍に何事もおこつてゐないかのやうに、うたたねをしてゐた。このことがほら吹き男を大いにいらだたせた。彼は卜傳に近寄り、彼を搖りおこして云つた。「貴殿も兩刀を手挾んでゐるが、何とか一言云つてはどうか」。卜傳は靜かに答へた。「わたしの技は貴殿のとは異なる。つまり、相手を倒すことなく、しかも自らも敗けぬのだ」。これを聞いて相手の怒りはその極に達した。

「それで貴殿の流儀は何か。」

「無手勝流と申す。」（つまり、手を使はず、刀を使はずして敵を倒すといふ意味である。）

「それではなぜ刀を所持してゐるのか。」

「これは自分勝手な思ひを斷つためであつて、人を殺すために持ち歩いてゐるのではない。」

男の怒りはいまや止まるところを知らなかつた。そして、「貴殿は本當に刀を使はずにわたしと戰はうといふのか」と激昂して叫んだ。

「勿論」と卜傳は答えた。

ほら吹き侍は、一番近い岸に向つて舟を漕ぐやう船頭に命じた。だが卜傳は、ずつと離れた島に行くはうがよからう、陸地では人が寄つてきてけがをするといけないから、と提案した。侍もこれに同意した。舟は可成り離れた小島に向つた。島に近附くや否や、男は舟から跳び下り、刀を拔いて身構へた。卜傳は悠然と兩刀を腰からはづして船頭に渡した。どう見て

も、侍に續いて島に上るかのやうにみえた。が、卜傳は突然船頭から櫂を取るや否や、岸を強く一突きした。これで舟はたちまち島を離れて水中を突き進み、男から無事逃れた。卜傳は微笑を浮べて云つた、「これがわたしの無刀流だ」。

卜傳の修得した武藝が、單なる劍術熟達の域を遙かに越えてゐたことを物語る、面白く、かつ有益な逸話がもう一つある。彼には息子が三人あつたが、みな劍術の修行を積んでゐた。卜傳は息子たちの進境の程度を試みたいと思つた。そこで彼は居室の入口の垂れ幕の上に小さな枕を置き、誰かが中に入らうとして垂れ幕にちよつとでも觸れば、その人の頭の眞上に枕が落ちるやうに仕掛けをしておいた。

卜傳は先づ長男を呼んだ。部屋に近附くや、彼は垂れ幕の上の枕に氣附いた。そこで枕を下ろし、部屋に入つてから、又元の場所に枕を置いた。次に次男が呼ばれた。彼は部屋に入らうとして垂れ幕を上げたが、枕が落ちてくるのを見るや否や、それを兩手で受け止め、元あつたところに置き直した。三男が垂れ幕に觸れる番になつた。枕は、ずしん／＼と入つて來た彼の頭上に落ちて來た。だが枕が床に落ちるよりも早く、彼は刀でそれを兩斷した。

卜傳は判決を申し渡した。「長男よ、お前はよく劍の道を極めた」。かう云つて彼に一振りの刀を與へた。次男には、「なほ一層修行に勵むやうに」と云つた。しかし、三男は卜傳の激しい叱責を受け、家名を汚す者であると云はれた。

第四章　禪と劍道

五四頁四行　先づ次の問に答へねばならない……「いかにして生死を越え、またいかにして吾が君のため必要とあらば、いついかなる時でも生命を投げ出す覺悟をいたすべきか」。

五九頁一行　この書翰は長文でかつ幾分重複してゐる。そこで自分は原文の大切な思想はそのまま殘すやうにしながら、要約したり書き換へたり、又時には、説明や註を加へた。

五九頁八行　ある不知なる「力」に身をゆだねる狀態である。この「力」はどこかからやつてくるといふ譯のものではないが、

しかも非常に强力で、意識の全領域を占め、心をして不知なるもののために働かしめる。

五九頁一〇行　彼は「無意識に意識」してゐるのであり、「意識してゐて無意識」なのである。これだけ前置きをすれば、次の澤庵の教示がわかりやすくなると思ふ。

五九頁一三行　新版なし。

六〇頁一三行　（劍士の「無意識」と、精神分析學者の云ふ「無意識」とを混同してはならぬ。つまり、劍士の「無意識」とは自我の思ひから完全に自由になることをいふ。全き劍士は敵と云ふ人物の存在も、又自分自身の存在も意識しない。彼は、自分自身がその只中に身を置いてゐる生死をかけた運命のドラマの、無關心な傍觀者なのである。當然全注意力が集注されてゐるにもかかはらず、彼は自分自身を越え、事態の二元的な理解を超越してゐる。しかもなほ、彼は瞑想的神祕家にはあらずして、決死の戰闘の眞只中にある。東西文化を比較する際、吾〻は差違に留意しなくてはならない。劍術のやうに對立の原理がいとも明白な藝道においてさへ、それを一番强く感ずべき者こそ、その思ひから自由にならねばならぬ、と教へられる。）

六〇頁一五行　（佛智又は般若智とは一切の諸佛および生きとし生けるものの持つ智慧である。それは、差別の世界から流れ出る超越智である。）

六三頁一三行　音樂の音階においても、先づ一番低い音からはじめ、次第に最高音まで上つていく。そして最高音に達した時、それは最低音と隣り合せであることに氣附くのである。同様に佛教の修行においても、最高位に到つた人は、佛のことも教へのことも何も知らない阿呆のやうになつてしまふ。學問も學術的取得もなにもないやうに見える。第一段階の特徴である「住地煩惱」は、佛道修行の最終段階たる「諸佛不動智」の中に沒入してしまふのである。すなはち、知的計算は跡かたもなくなり、無心・無念の狀態が擴がる。極意を會得する時には、體も手足も心に妨げられることなく、おのづからそのなすべき働きを果す。（技術的修練がすつかり自律のものとなるので、意識的な努力とは全く無緣となる。）

鎌倉の佛光國師(西暦一二四一—一三一六)に次のやうな歌がある。

まもるともおもはずながら小山田のいたつらならぬそほづなりけり

つまり以下のやうな譯である。すなはち、人の姿を眞似たかかしが田圃の中に立つてゐる。かかしは弓と矢を持ち、今にも矢を放ちさうである。これを見て鳥や獸は驚いて逃げて行く。この人形は心を持つてゐない。それなのに鹿は怖れて逃げる。修行の極意をきはめた達人は、これにたとへられよう。すべては體、および手足の(無意識、或は反射的)動きにまかされ、心自體はいかなる對象にも、いかなる點にも止まらない。又、心をある一定の位置に押へることもできない。しかもなほ心はおのづから存し、田圃に立つかかしのやうに無想・無情である。心が單純で餘り鋭敏な知性を持たない人の場合には、自己に固執はするが、自我を主張しない。この自我主張をしない點が、最高度の知性を取得した人にも當てはまる。だが、多くを知つてゐて、その知識故に自己主張をして止まぬ輩もゐる。近頃、自分と同じ道にたづさはる人〻の中にもかかる徒が多く、歎かはしい限りである。

二種の修行を區別しなければならない。一つは精神的修行であり、もう一つは實際的なものである。前に云つたやうに、精神的修行に關するかぎり、十分に見得しさへすれば、これは實に簡單なことである。つまり、すべてはいかにして住地煩惱を棄て去つて無心に到るかにかかつてゐる。これはすでに一歩一歩進められて來たところである。しかし、細かい技術的修練も又、怠つてはならない。原理の理解のみでは、四肢身體の動きに精通することはできない。實際上の細目とは、五通りの名で呼ばれてゐる體の構へ方などをいふ。精神的原理を取得せねばならぬことは、云ふまでもない。しかし同時に劍術の業の修練も怠つてはならぬ。ただし、修行は一方に片寄つてはならない。「理」と「事」とは車の兩輪のやうなものである。

六四頁一五行　石を打てば火花が散る。禪はその卽時性と關係がある。電光の閃きと同じことである。誰かが「右衞門」と呼べば、彼は卽座に「はい」と答へる。ここに「諸佛不動智」がある。「右衞門」と呼ばれた時、止まり、「何の用だらう」といぶか

り、熟考し、最後に「何ですか」と答へたとする。これは「住地煩惱」にある心から出た答である。いつでも、どこでも、心が「止まる」といふことがあれば、それは何か外的なものによつて動かされてゐる證據である。すなはちそれは妄想であり、「住地煩惱」の段階にある凡夫の心と云はねばならぬ。

他方、「右衞門」と呼ばれて直ちに答へるのが、諸佛の「般若智」である。佛と衆生とは二つの別なものではない。神と人も又然り。かかる(般若智)と一つになつた心を、神とか佛とか呼ぶのである。神の道・歌道・儒教等、樣〻の道があらうが、すべては究竟において、「唯一心」を示してゐる。

文字にのみとらはれ、「唯一心」(諸佛不動智)の何たるかを眞に理解せぬ時には、生涯これを誤用しつづけることになる。日夜それ〴〵の業に從つて善を追ひ、惡を追ひ續ける。或は家族を棄て、國を滅ぼし、「唯一心」の示すところとは正反對のことをするやうにもならう。彼等は混亂の中にあり、「唯一心」の何たるかを全く見取できずにゐる。殘念なことに、眞に「唯一心」の深奧に徹した人は極くわづかしかゐない。その他の人〻はあはれにも道を見失つてゐる。

しかし、單に心とは何かを知つただけでは十分でない。それを吾〻の日常生活に十二分に活用しなければならない。心についていかに雄辯に語らうとも、說明書を幾册書かうとも、到底およばない。どれほど水について述べ、巧妙な描寫をしようとも、それで眞の水を作ることはできない。火についても同じことである。火の話をいくらしても暖くはならぬ。知るといふことは、實際に、具體的に、それを體驗することでなくてはならぬ。料理の本は飢ゑを滿たしてはくれない。滿腹するには實際に食物を食べなくてはならない。單なる話の域を出ないならば、その人は本當の知者とは云へない。

佛教と同樣に儒教も、「唯一心」とは何であるかを說かうとしてゐる。吾〻は皆、この「唯一心」を持つてはゐるのだが、佛教徒にしろ儒者にしろ、その生活自體が說くところと一致しないかぎり、自ら心を知れる者とは云へない。道の修行に專念しながら、しかもなほその究極の意義を見取できない人〻は、學問にばかり頼り過ぎてゐるからである。眞に「唯一心」を見得したいと願ふならば、深い「工夫」が必要である。

六六頁一三行　（心を一所に止めることは凍結を意味する。自由に流れることをやめるならば、心はもはやそのあるべき様ではなくなる。）

六六頁一五行　（心を一所に止めるとは、身體上のことだけではない。心理的な幽閉もあり得る。例へば、）劍術の場合のやうに、間髪を入れぬ行動をとるべき時に、思索の念を抱いたとする。思索は必ずや自由な心の流れを妨げ、「止まら」せる。思索するなかれ、分別するなかれ。心を一所に止めたり、幽閉したり、凍結したりしないで、自由に、妨げなく、その欲するままに行かしめよ。これが成就した時にはじめて、心はどこにも「止まる」ことなく全身に滿ち、必要に應じて働き出でることができる。

　禪者はその教への中で、「正」と「偏」といふことを云ふ。心が身體にあまねく滿つる時、それは正である。身體のどこか一部に限られる時には偏であり、一面的である。正の心は身體全體に等しく行きわたり、毛頭區分的ではない。他方、偏の心は分裂し、一面的である。禪は部分化や局限化を嫌ふ。心が一所に固定されてしまへば、身體の各部に遍滿し、滿ちあふれることができなくなる。圖式化された計畫によつて部分化されない時には、心はおのづから身體全體に行きわたる。かくて、相手が自分を打たうとして動くにつれ、それに對應することができる。手が必要とあれば、要に應じて手が動く。足にしても同じである。いつでもその時々に應じて、心は間違ひなく手足を活動させる。あらかじめ心をどこか一定の場所に止め、そこから策動して出ることなど無用である。

　心を、紐につながれた猫のやうに扱つてはならない。あるがままの心であらしめ、その本性のままに自由に行動せしめねばならぬ。局限化・部分化をしないことが、精神的修行の究極である。住するところなしとは、一切處にあることである。心が十分の一を占めれば、あとの十分の九はなほざりにされる。劍士の修練は、心を愼重に一定處に局限するところにあるのではなくて、心におのが道を行かせるところにある。

　柳生但馬守に宛てた澤庵の書翰の趣旨は、以上、可成り逐語的に譯した文章に、ほぼ紹介し盡されてゐる。要は、知的分

別に走ることなく、無明や妄念から起る一切の感情的動搖に動かされることなく、心の絕對的自由、流動性を保つことにある。心の自由流動性と「諸佛不動智」とは矛盾するやうに見えるかもしれぬが、實際の生活においては兩者は一つである。どちらか一つを有すれば、他の一つも備はる。心はそのあるべき様にある時には、動であると同時に不動だからである。いかなるところにも決して止まることなく、常に流れ續けるが、しかもなほ、心の中には、どんな動きにも左右されず、とこしへに一にして變らぬ中心がある。この不動の中心が、その決して止まることのない動きと一つのものであることを取得するところにむづかしさがある。澤庵は劍士に、實際に敵と相對した時、己れの力の用によつてこの難問を解けと云ふ。かうして劍士はいつも論理の矛盾に直面することになる。彼がこの矛盾を意識する限り、すなはち彼が論理的に思考する限り、その動きは常に何かに妨げられる。これが「隙」であつて、敵は必ずやこれに乘じて來る。このやうに相手はこちらの極くわづかな隙をも見逃すまいと虎視眈眈としてゐるのであるから、劍士は徒らに知的な思索にふけつてなどゐられない。氣をゆるすことはできないが、それかと云つて、緊張の狀態を强ひて續けるわけにもいかない。さうすれば心は「停止」し、流動性を失ふからである。それではどうすればくつろぎと緊張を同時に持ち得るであらうか。ここに又、表はれ方は異なるが、當初からの矛盾が提起される。

事態を知的に分析するならば、何らかの矛盾に陷つて、逃れるすべはない。動いてゐてしかも動かず、緊張の中にあつてしかもくつろぎ、周圍のあれこれをすべて目にし、しかもその成り行きにいささかも心をわづらはされない。故意に劃策することなく、意識的に計算することもなく、期待も豫想もない。つまり、赤子のやうに無心でありながら、しかも圓熟の極に達した心の持つ明徹この上ない知性の巧妙さを有する。これはどうして得られるのか。この逆說的な事態においては、いかなる知的作用も何の役にも立たない。

所謂る「工夫」なるものが、この結果に到る唯一の道である。「工夫」とは全く個人的、かつ人間的なものであつて、その人自身の中から、その內的生活の中に進展して行くべきものである。文字の上では「工夫」は、「努力する」「たたかふ」

「活路を見出さうとする」、又は基督教的な言葉を使ふならば「常にひたすら神の救ひを祈る」ことである。心理學的に云ふならば、ありとあらゆる抑制、すなはち感情的なものばかりでなく知的な抑制をも除き去つて、無意識の中に藏されてゐるものを引き出し、それをして、何ら意識に妨げられることなく、自由に活動せしめることである。故に「工夫」は、いかにして抑制を除き去るかに向けられる。但しこれは分析的な意味ではない。もしこのやうな表現が許されるならば、「工夫」とは能動的に行はるべきものである、その人の全人間性に關はる動きである。つまり、その人の存在の深奥から展開する合體的なものでなければならない。

いと動きやすい心の不動性を明確にするために、澤庵は本心と妄心とを區別してゐる。妄心とは意識が知的に二分された狀態である。本心は己れを意識せぬ心であり、他方妄心は自己分裂し、本心の自由な働きを妨げる。

本心の本は「本來」「本源」「眞實」「眞正」「本具」「自然」を意味し、妄心の妄は「非眞」「虚僞」「誤り」「迷ひ」「妄想」の意である。心とは廣義における「こころ」である。

妄心とは知的に又は感情的に思ひわづらふ心と定義できよう。つまり、止まり、思案することなしには一つの事柄から次へ動くことができず、かうして心の本來の流動性が妨げられる。始めの動きがまだあとをひいてゐるから、心は次の動きに移る前に凝固してしまふ。劍士にとつてはこれが「隙」であつて、愼重の上にも愼重に避けなければならぬ。これは己れを意識する心、すなはち、「有心の心」に相當する。意識するといふことは人間の心の特徴であつて、動物の心と區別されるところである。しかし、心が己れのなすことを意識しはじめると、直覺性は失はれ、その指揮命令は計算と熟慮に彩られる。すなはち、命令者と實行者との一體が失はれる故に、心と四肢とは直接には結ばれなくなる。二元が出現すれば全人格はそのあるがままの姿では現はれない。澤庵はこれを「止まる」「留まる」「固まる」と云つてゐる。人は固い氷で身體を洗ふことはできぬと彼は云ふ。意識、そしてその結果の二元化は、本心の自由な流れを硬直させ、そこに妄心が活動し始める。劍士の生命にとつてこれこそ致命的である。

意識する心は「有心の心」であり、「無心の心」、すなはち己れを意識せぬ心に相對する。「無心」とは文字の上では心なきことである。己れを否定し、己れ自身から己れを解き放つ心である。固く凍結した心が、全く無防備なくつろいだ状態にのびひろがることである。（澤庵自身の言葉に戻らう。）

六七頁一四行　新版なし。

六七頁一五行　新版なし。

六八頁一三行　（澤庵の引用を終る前に、永遠の逆説ともみえる問題に觸れておきたい。すなはち、心の機能は考へることにあるのに、いかにすれば心を無心の狀態に保ち得ようか、といふことである。どうして、心であると同時に非心であることができようか。どうしてAが、Aであると同時に非Aであり得ようか。この問題は論理的・心理的なものだけではなく、形而上學的な問題でもある。劍士にとつては生死に關はる問題である故、もつとも具體的かつ實際的な方法で解決せねばならぬ問題であらう。他方、他の多くの者達は幾分知的な態度をとり、いはば無關心でゐることができる。だが哲學的に云へば、これは樣々なかたちで吾々に關はつてくる問題であつて、東洋思想および文化の硏究の上で鍵をにぎるものである。この問題は、東洋で取り上げられてゐるやうなかたちでは、西洋人の心に提起されたことはないやうに自分は思ふ。

傳說によれば、柳生但馬守宗矩は子息の一人に彼の劍の流儀の奧義を述べた和歌を殘したといふ。道歌と呼ばれるこの種の歌は、一般的に云つて文學的にはあまりすぐれたものではない。

わざにこそ理は有明と知ぬべし障子明れば月のさすなり

これはまことに神祕的な詩であると云へよう。だが、劍術、すなはちありていに云へば、互に殺し合ふための技が、この詩にうたはれてゐる夜明けの月などと、內容的にどんな關係があるのだらうか。これはまことに奇妙なことである。日本では、夜明けの月光には豐かな詩情がある。柳生が月光に言及したことはこの點からは理解できるが、一體、劍と月の歌とは何の關係があるのだらう。夜明けの月を見て、劍士にどんな靈感を得よと云ふのか。ここにどんな奧義があるのか。彼はこれま

で數多くの悲劇的な場面を目撃し、經驗してきたに違ひない。そして今、それら一切の過去の經驗の上に、どんな詩的ひらめきの榮冠を戴かうといふのか。筆者は勿論ここで、劍術の心理の上に、内的な光を持てと云つてゐるのである。達人柳生は、人はテクニックだけでは決して名劍士になれないことを知つてゐた。精神（理）、もしくは内的體驗（悟り）が技を裏づけねばならぬことを知つてゐた。そしてこれは、心の深奥に深く分け入ることによつてのみ得られるものなのである。それ故にこそ、彼の師澤庵は、空（śūnyatā）の教へ、すなはち、「無心の心」を説いてやまなかつたのである。空とか、無心とかは、吾ゝの日常の經驗からは程遠いものと考へてゐる人もあらうが、それがいかに親密に生死の問題とつながつてゐるかが、これでわかつたことと思ふ。但し、大半の者は今日この問題には無關心でゐる。）

（以上で澤庵の書翰は終る。）

澤庵が柳生但馬守に與へた訓戒の要旨は、元の兵士侵入に對した佛光國師の話を引用すれば解りやすからう。その長い書翰の終りの方で澤庵はこの話に觸れてゐる。澤庵は電光影裏春風を斬る太刀の話をしてゐるのであるが、次にこれを紹介しよう。

六九頁一〇行目「たとへば雀の……」から同頁一六行目「……心を取られまいぞ。」までは、七〇頁八行目以下にあり。

六九頁一七行　新版なし。

七〇頁八行　新版なし。

七三頁一行　以上引用した様ゝな例によつてわかるやうに、東洋の思想ならびに文化は、無心又は無念の精神狀態に目覺めることを大いに强調する。これに目を開かぬ限り、心は常に己れのなすことを意識する。これが澤庵のいふ「止まる心」である。つまり、彼が云ふには、心は一つのものから次へと流れ行くかはりに、停止し、そして己れが何をしようとしてゐるのか、或は何をしてしまつたのかと思ひめぐらす。回想や豫想は意識の優れた特性であつて、これが人間の心を他の下等動物の心から區別してゐる。これは有用な特性であつて、相應の役にも立つ。しかし、行動が直接生死の問題に關はつてゐる時には、

精神作用の流動性と電光石火の行動を妨げぬやう、思索は放棄しなければならぬ。人は無意識の手にゆだねられた操り人形とならねばならぬ。無意識が意識に取つて代るのである。形而上學的に云へば、これが「空」(sūnyatā)の哲學である。劍術のテクニックはこの心理に基いたものであり、そしてこの心理は、上記の形而上學の部分的應用である。

七五頁一三行　上泉守伊勢守秀綱(西暦一五七七歿)を創始者として足利時代に始まつた。

七七頁六行　死の考へは、修得した技を自由かつ卽時自在に行使する上に大きな障礙となる。劍士にとつて、これを乘り越える最善の道は禪の修行を積むことである。いくら太力を振つてみてもそれでは「西江水」を吸盡することはできない。禪がこの不可思議をなし遂げるのである。そしてこれが見事に果せるまでは、何人も、死と云ふ名の幽靈がいつも意識の上に出沒するのをいかんともなしがたい。禪は人生のはかなさについての單なる哲學的思索ではなくて、非相對性の世界への最も現實的な入口である。この非相對性・非二元の世界では、今わたしが手にあるコップ一杯の水を傾ければ、遊星のどこか遠い片隅にある小さな河どころではなく、廣大な太平洋をも忽ちに滿してしまふ。

七八頁三行　打つものも又打たるるものも、ともに實體のない夢に過ぎぬ。

七九頁五行　(西暦一六四五歿)や、柳生但馬守宗矩や、其の他の大劍士たち

七九頁七行　禪の精神、そして時には禪の哲學がどれほど劍匠たちに影響を與へたかを示す歌を、もう數首あげてみよう。勿論彼等は哲學者ではない。劍の修行に關する哲學を論ずる意圖など毛頭なかつた。彼等の目的は、空とか如とかの教義の概念的な理解などではなく、生死の問題に對した時、すなはち、必殺の劍を手にした相手と相對した時に、自分自身が空を、如を、いかに摑むかといふ體驗にあつた。哲學者はこの所謂「相手」や「敵」を劍士ほど具體的には受けとらず、もつと概念的な形で捉へ、「客觀世界」とか「究極の實在」とか、「Dasein」とか、「與へられたるもの」、「赤裸裸の眞實」、「l'en-soi」などと呼ぶ。思想家はあらゆる思索探究の手を盡して、かかる未知數と取り組む。だが劍士にとつてはこれは危險を伴ふ緊急の問題であり、思案や學識を持ち出す餘裕はない。卽座に「決斷」せねばならぬ。そこに要する「勇氣」は、熟考の末に

呼びおこすやうなものではない。問題は頭上目前にあり、焦眉の急である。答が出なければすべての終りである。事態は哲學者の場合より緊迫してゐる。禪が劍士を救ひに乘り出して來たのはもつともなことである。と云ふよりは劍士が緊急の救ひを求めて禪に走つたと云へよう。劍術の奧義として傳へられた歌はみな、禪の精神を反映してゐる。當然そこには禪哲學がある。次に紹介する歌はどれも、馬祖の「西江水」や大燈國師の「雨滴」の歌が的確に取得出來た時、はじめて理解しうるものとならう。なほ、大燈國師の歌は馬祖の言葉に劣らず逆説的なものである。先づこれを最初に掲げ、それから他の歌に移らう。

耳に見て眼にきくならば疑はじおのづからなる軒の玉水

春風桃李花開日、　　秋露梧桐葉落時。

花紅葉冬のしら雪見し事もおもへばくやし色にめでける

ふしをがむいがきのうちは水なれや心の月の澄めばうつるに

いづくにも心留らば棲みかへよながらへば又本の古鄕

西江水に至りての歌

兵法の數の習ひを打すてて西江水を一口に呑む

勝事を習ふ〳〵と思ひしに負くることをば習ひける哉

或る歌に

掘らぬ井にたまらぬ水に影さして影も形もなき人ぞくむ

六祖の歌に

影もなく形もあらぬ其人が米搗く時は米つきとなる

八二頁三行　次の話が劍士の間に流布したのは、おそらく十七世紀の頃であらうが、劍術と禪との關係が彼等の强い關心を寄せ

相對した時でも奇蹟を行ひ得ると考へられてゐたことを示してゐる。

その話といふのは、一八四四年に源德修が編集した全五巻の『擊劍叢談』から引用したものである。この本には樣々な流派の歷史や、創始者の話や逸話が集められてゐる。十七世紀の終りから十八世紀にかけて、京都の西のあたりに榮えた鐵心流といふ流派があつた。創始者は大塚鐵心といつた。非常に劍術を好み、若年の頃から劍豪と呼ばれた。野望一杯の鐵心は、自分の住む土地の外に出て、同じ道にたづさはる人々と技を競ひ、もつて廣く己れの名聲をあげたいと思つた。彼は近くの禪堂に住む禪僧と昵懇だつたので、いとまを告げに行つた。その禪僧は名を龍光といひ、曹洞禪に屬する當時の名僧であつた。鐵心が己れの企てを話すと、龍光はそれに反對して次のやうに忠告した。「吾々はあなたが考へてゐるよりずつと廣い世界に住んでゐる。あなたと同じ道を志す者でずつと腕の上の人が大勢ゐよう。あなたの冒險は悲慘な結果に終るだらう」。しかし若者は親切な忠告を頑なに拒んだ。

龍光はなほも續けて云つた。「わたし自身を見るがよい。わたしとても、もつと世に知られたいと願つた。この幾十年間か坐禪をしてきたが、今わたしに何人の弟子がゐると思ふか。あなたには弟子と呼ぶ者は殆んどゐないではないか。おたがひに己れの脚下を知り、現情に滿足すべきだと思ふ」。

これは鐵心を非常に怒らせた。興奮して彼は叫んだ。「あなたはわたしの劍には何の値もないとお思ひですか。劍術はあなた方の修行とは違ひます。もしわたしがこの故鄕の村から出て行つて、どこか別の地方で名の知れた劍士に挑戰して彼を倒せば、それは當然彼の友人や門弟たちの話題になりませう。又別の土地で別の劍士に出會ひ、彼に勝てば、わたしの名聲は段段と近隣に擴がつて行きます。それにわたしは劍の腕にかけては確固たる自信があります。旅の途上どんな相手に出會はうとも恐れはしません」。

龍光は鐵心のうぬぼれの程に微笑を禁じ得なかつた。「先づあなたの前にゐる者からはじめてみるがよからう。もしそれに勝ち得たら全國を股にかけた大旅行に出掛けるのもよろしい。だがもし負けた時には、僧侶になつてわたしの弟子になると約束しなさい」。

かう云はれて鐵心は腹を抱へて笑つた。「あなたは禪の方ではえらいかもしれないが、劍士でないことは明白だ。しかし運試しをなさりたいのならば、お相手致しませう」。

龍光はそばにあつた竹の棒を鐵心に渡し、自分は拂子を持つた。自信滿滿の鐵心は、一棒の下に禪僧を打ちのめさうとした。だが棒は完全に相手から外れ、相手はもはや棒の屆くところにはゐなかつた。激昂した鐵心は、何度も何度も相手を捉へようとしたが、すべて徒勞であつた。その代りに幾度も拂子が彼の顏をそつと撫でるのを感じた。

「さあ、いかがかな」と龍光は最後に云つた。

鐵心のうぬぼれは粉微塵に碎かれた。彼は謙虛に敗北を認めた。時を移さず龍光は侍者を呼んで剃髮に必要な道具を持つて來させ、鐵心の頭を剃つて本職の僧侶にしてしまつた。

ところで、これは恐らくは禪者による作り話であらうと、著者の源德修は云ふ。もし龍光が、禪僧であつただけでなく劍の道にもある程度通じてゐなければ、この話のやうに鐵心を負かすことは出來なかつた筈である。さもなければ、鐵心はその主張にも拘らず、劍の技は何も知らなかつたことになる。禪と劍術が相提携する點が多多あることは事實である。例へば、「一毛の入る隙もない」とか「電光石火」と云ふ時、これらの語句は禪ばかりではなく、劍道の技一般にも當てはまる。この重要な修行をおろそかにする流儀は一つもない。しかし、あらゆる點で申し分のない立派な禪僧であつても、もし劍の技について全然素養がなかつたならば、一人前の劍士と勝負して勝つことなど思ひもよらない。劍道の極意は、技と理の雙方に精通するところにあると云ふのが眞意である。精神的修行がこの上なく重要なことは疑ひの餘地がないが、同時に劍士は劍術の實際上の細目にも十分通じてゐなければならぬ。

専門家の見地から見て、源德修の意見は正しいと自分は思ふ。すなはち、技における修行と理とは並行して行かねばならぬ。だが劍道の精神面を特に强調する流派が少なくとももう一つある。ただしこれは必ずしも技の面をおろそかにするといふ意味ではない。堀金大夫(西暦一六八八—一七五五)がその主唱者であるが、彼は人間の精神的向上と人格形成の手段として劍道を用ゐようとした。彼のこの考へは劍道のみならず、武士道一般をも解明するものであり、種種の點で考慮に値する。侍は日本の封建時代、特に德川期における支配階級であつたが、西洋では侍の精神・機能・修行等について可成りの誤解がある。木村久甫は「劍術不識編」の中で劍士堀金大夫の論説を記してゐるが、彼の意見を次に大略紹介する。

全き劍士は爭ひや戰ひを避ける。戰ひとは殺すことである。一人の人間がどうして同胞を殺すことなど出來よう。人がいつも戰ひを思ひ、勝つことばかりを考へてゐなければならぬとは、淺ましいことである。吾々は精神的、道德的存在である。自分自身を獸性の位置に落してはならぬ。もし人間の尊嚴を失ふならば、强い劍士になつたとて何の役に立たうか。戰はずして勝者たることこそ最善である。

刀は、避け難い狀況の下では、人を殺す不吉な道具である。故にこれを用ゐる時には、殺人劍ではなくて、活人劍でなければならぬ。だが、侍の家に生まれたならば、劍の技を學ぶことを囘避してはならない。劍の修行を積むことが彼のつとめだからである。しかし大切なのは、「道」を學ぶ上の助けとなるやうに技を用ゐることである。正しくこれを行ふ時には、心氣を養ふ上に又とない有效な方法となるであらう。

劍が單なる讀書にまさる利點が一つある。それは、もし動きを誤まるならば、必ずや相手に打ち込む隙を與へるといふことである。劍士は一刻の油斷も許されない。警戒を怠らないことが劍道の究極ではないとしても、これは劍士をして自己に誠實であらしめる。つまり、くだらぬ思索にふけつてゐる暇などないのである。思索は多くの面で有用であるが、時としてはそれが働きを妨げる場合がある。その時には思索をすてて無意識を活動させねばならぬ。このやうな場合には、劍士はもはや意識をもつた自己の主人ではなくなり、不知なるものの掌中の道具と化する。この不知なるものは自我意識をもたない。

故に仕合に勝たうといふ思ひもない。主體も客體もない、非二元の域に動くからである。だからこそ劍は動くべきところに動き、仕合を勝利に導くのである。老子の「無作の作」の教への實例である。「己れのなすすべての戰ひに勝つのは最善ではない。勝ちを計らずして勝つことこそ最善である。これが全き勝利である」と兵法の一大權威、孫子は云ふ。

油斷をせぬとは、此の上なく眞劍なことを意味する。此の上なく眞劍であるとは、自己に誠實なことである。人が遂に「天の道」を見出すのは、この誠實さによる。「天の道」は自己を越える。すなはち、「無心」であり、「無念」である。「無心」に目覺めると、心を妨げ抑へるものはなくなり、生死・損得・勝敗の念を離れて自由になる。人は敵を倒さうといふ考へを抱いてゐる限り、彼の心はその目的達成のためのあらゆる企みで一杯である。ところが、敵がもし兵術の上で彼にまさつてゐれば、負けるのは敵方ではない。これはよくありがちなことである。雙方の力が互角であれば、共死にの結果となる。企みに對して企みをもつて向ふ場合、これは必然の宿命である。そこで劍聖はあらゆる形の二元を越える。この意味において、彼は單なる刀の使ひ手ではない。

侍は大小二本の刀を携へ、その用法を修めるのが彼のつとめである。しかし侍は、力を行使し、殺人劍に訴へることを考へてはならない。力の觀念は惡用されやすいからである。故に刀は、自我を殺すための道具であるべきである。自我こそが、すべての爭ひ、戰ひの根である。柳生流は流儀の理法に關する限り、「西江水を一口に吸盡す」ことをもつて、劍道修行の極意としてゐる。劍士の精神的人格を眞に形成するのは理法であつて、技術面での細目はそれに從屬すべきものである。堀金大夫が代表する流儀は、元は柳生但馬守の流派に屬するが、劍修行の各段階を、その師澤庵の教へる通り禪佛教に辿つたのは柳生但馬守自身であつた。「西江水」は前述のやうに、馬祖が龐居士に與へた答から來てゐる。龐居士の問は、「萬物の只中で誰をも侶とせず、唯一人ある者とは何者でせうか」といふのであつた。この禪の語句をいと易く口にする劍士たちがみな、その眞の意味を取得してゐるか否かは、自分の知るところではない。彼等の書いてゐるものから判斷すれば、どうもこの語句を眞に體驗してゐるとは思はれない。それが事實としても、彼等が「西江水」を、ともかくも、劍道の無意識の行動

を支配する究極の理法と結びつけたことは驚歎に値する。技の複雑な細目をすべて修得しても、「西江水」に深く分け入り、「萬法と侶たらざる者」に相見しない限り、劍聖とは呼ばれなかつたのである。堀金大夫の弟子木村久甫が劍道についてのこの小論文を書き、それを「劍術不識編」と名づけた動機は、おそらく當時、馬祖を眞に理解した劍術者がまことに少なかつたからかもしれない。

堀金大夫の對話を引用して木村久甫の云はんとするところを結論づけ、もつてこの章を終りたい。

問。あなたの云はれることは、みなもつともである。わたしはあなたと全く同感だ。しかし、それを實際の技の細目に應用することは、この上なくむづかしい。

答。象徴や文字で表現し得るものはみな、第二義に過ぎないことを知るのが肝要だ。それは單なる通路に過ぎない。故に禪僧は、文字が究極のものであるとは認めない。これらの通路・文字・象徴によつて、究極の本體に到ることこそ大切である。究極の實在そのものは象徴ではない。それには通路もなく、言葉や文字で傳へることも出來ない。その文字や言語の出て來る源を辿ることによつて、そこに到り得るのである。象徴化や思辨に止まつてゐる限り、吾々は理に目覺めることはできない。

問。もし象徴化や思辨を捨て去るならば、全くの虚無に取り殘されてしまふではないか。

答。たしかに覺醒に到ることは至難である。そこで名師匠は常に、初心者に技術面の鍛錬と理の會得とを並行して進めるやう注意する。理の取得は生涯かけても達成せぬ場合もある。大事な點は、それを外的な物の中に求めずに、自分自身の中に求めることである。

問。さうすると、劍道においては「祕傳」はないことになるのか。

答。最後のものは決して人から人へ傳へ得るものではない。その人自身の中から出て來る。技術面での修行はみな、劍士に最後にこれに目を開かせるためのものである。學習一般についても又、同じである。單なる學識は餘り役に立たない。精

神的修行や達成についてのありとあらゆる本を讀んだとしても、究極は存在の神祕に目覺めるところにある。そしてこの覺醒は己れ自身の中から來るものであり、どこか外からやつて來るものではない。外から來るとすれば、それは誰か他の人のものであつて、自分自身のものではない。

問。その神祕についてお教へ頂きたい。

答。わたしは知らない。又、それは理解し得るものではない。……わたしに云へるのはこれだけである。

問。それでは、吾々は全くの阿呆でゐるべきだといふことか。

答。否、さうではない。それは、知つて、しかも知らぬことである。

問。何故か。

答。「何故」といふことはない。それは、不知の如くに知ることである。それは知識を越えたところの消息（不識、又は不知）である。……これがわたしに云へる最後の言葉である。

第五章　禪と儒教

八三頁一〇行　北宋（西暦九六〇—一一二六）はこれで終りを告げた。南宋は高宗が揚子江の南、臨安で即位した時（西暦一一二七）に始まつた。三百年以上も前に趙宋によつてこの王朝は、徐徐に衰退の道を辿つてゐたが、蒙古侵入軍はこれを完全に打ち滅ぼし、一二七八年南宋はほろびた。政治的にはこのやうに多難な時代の連續であつたが、

八三頁一二行　詩人・藝術家・儒學者・佛教思想家、それに禪僧が次々と生まれた。

第六章　禪と茶道

九六頁三行　先づ、目立たない、ひつそりとした一茅屋によつて象徴する。この茅屋は老松の蔭に、恰かも自然の一部のやうに

建てられ、人間の手によつて特に作られたものとは見えない。

一〇二頁九行　これらは、精神的人性観全體の中でよく調御されてゐるのである。この點に

一〇七頁三行　ただ靜かであつたり受身であつたりするだけでは、さびにもわびにもならない。

一〇七頁八行　このやうに、さびは客觀性をもつが、わびはより個人的であり、主體性をもつ。わび三昧とか、「わびた暮し」などと云ふ。ところが、なつめや、茶碗や花器を賞でる時には、よく、「さびた味」とか「閑味」があるとかいふ。「閑」とさびとは同義である。自分の知る限りでは、茶道具に「わびの味」がある、とは云はないやうである。

次に歌を二つ紹介するが、始めの方はわびの心を、第二首はさびの心を表はしてゐると考へられる。

雨中蟲

壁におふる小草（こぐさ）にわぶる蛬（きりぎりす）しぐるる庭の露いとふべし

*The Yomogi herbs in the garden
Are beginning to wither from below;
Autumn is deepening,
Its colors are fading;
Not knowing why, my heart is filled with melancholy.

＊　著者の英譯のもとになつた和歌が不明のため、英文のまま示さざるを得なかつた。

さびの概念は連歌の宗匠達から始つたといはれる。彼等は老齢・干乾・痲痺・寒冷・暗陰などを示唆するものに、多大の美的共感を示した。これらはみな、溫暖・春・廣大・透明などに相反する否定的感情である。事實、貧しさ、缺乏から生まれた感情ではあるが、そこには又、高度に洗煉された美的陶酔へと繋がるものがある。茶人はこれを「客觀的否定にして主觀的肯定」と呼ぶであらう。つまり、外的空虚が内的な豐かさで満たされるのである。要するに、わびはさびであり、さび

はわびであつて、どちらの言葉を使つてもよいわけである。

一〇八頁一三行　たしかに、吾〻は額に汗してパンを得、何時間も、機構の奴隷となつて働かねばならぬ。かうして吾〻の創造的衝動は無殘に踏みにじられてきた。しかし、これればかりが理由ではあるまい。

一〇八頁一三行　思ひ煩ふ心は、ただ刺戟のために刺戟を追ふだけで、眞に生を樂しむ餘裕がない。どうして吾〻は、內面的苦惱を何とか一時的に抑壓しようとばかりつとめる生き方をするやうになつてしまつたのだらうか。どうして吾〻は、人生についてもつと深く眞劍に思索し、その深奥の意味に目覺めようとはしなくなつたのだらうか。ここに問題がある。これが解けた上で、

一一二頁一行　以上のやうに、茶の精神をつくり上げてゐる最も大切な要素は四番目の寂であるが、これは究極的にはエクハルトのいふ、貧しさの美的瞑想である。茶人は使ふ場合に應じてこれをわびもしくはさびと呼ぶ。

續禪と日本文化

目次

第一章　禪と日本人の自然愛（一）

一

日本人の自然愛といふものは、日本本州の中央に富士山のあるお蔭だと、思ふことが多い。自分は東海道線に乘つてあの山の麓を通る度毎に天氣がよければいつも必ず之をよく眺めて、一點汚れなき雪に蓋はれた、江戸時代の詩人石川丈山の謂ふ「白扇倒しまに懸れる」その美しい姿を嘆賞するのである。それによつて呼び醒まされる感情は、藝術的に見て美しいといふばかりではないやうに思はれる。何かそこには精神的な清淨さ、高さがある。

日本古代の詩人の一人山邊赤人は富士山をかく詠じた。

　田子の浦ゆ打ちいでてみれば眞白にぞ不盡の高嶺に雪はふりける

赤人より更に宗教的な感情を持つてゐた奈良時代の今一人の歌人は、『萬葉集』の中で、次のやうに歌ふ。

なまよみの　甲斐の國　打ち寄する　駿河の國と　こちごちの　國のみなかゆ　出で立てる　不盡の高嶺は　天
雲も　い行き憚かり　飛ぶ鳥も　翔びも上らず　燎ゆる火を　雪もち消ち　降る雪を　火もち消ちつつ　言ひも
えず　名づけも知らず　靈しくも　います神かも　石花の海と　名づけてあるも　その山の　包める海ぞ　不盡
河と　人の渡るも　その山の　水のたぎちぞ　日の本の　やまとの國の　鎭めとも　います神かも　寶とも　な

れる山かも　駿河なる　不盡の高嶺は　見れど飽かぬかも

西行の富士の歌はどこかほかに引用したが神祕的な氣分がある。彼の時代には、富士はまだ活火山で、少くとも時折は煙を吐いてゐた。これは前篇にも擧げたが(本書頁一四一)、かかる光景は、つねに人の心を動かすものである。高い峯の上を孤雲のただよへるを見れば、人の想ひは遠く人界を離れる。

風になびく富士の煙の空にきえて行方も知らぬ我が思ひかな

富士に心を打たれたのは、啻に詩人達ばかりではなかつた。武人もそれに感懷を寄せて、かく表はした。

見るたびに景色ぞかはる富士の山はじめて向ふ心地こそすれ

見ぬ人の問はば如何にと語るらんいくたび變る富士の景色を

この歌人は、秀吉・家康の時代の名將の一人伊達政宗(西暦一五六七―一六三六)である。彼は不撓不屈の闘士として、多くの戰闘に參加して勝利を獲、東北地方仙臺藩の大名となつた。十六、七世紀の戰國時代の活動的な武人にして、その胸中かくの如く自然を味ひ自然を詠ふ餘裕があらうとは、誰が想像したらう。しかし、かかる事實が現にあつたればこそ、日本人の心には、生來、自然愛が宿つてゐると認められるのである。當時の階級としては虐待され且つ無知蒙昧であつた百姓から出世した秀吉でさへ、歌を作つたし、藝術の庇護者でもあつた。彼の時代は日本美術史の上で桃山時代として知られてゐる。

富士は今では日本と全く同一である。日本のことを語つたり書いたりする時には、必ず富士が出る。それも當然なことで、もし地圖からこの聖峯を抹殺したならば、日出づる國はその國土の美の大半を失ふに違ひないからである。この山は實際に見なければ深く心を打たれるわけにゆかぬ。いかに巧みに寫してあつても、繪や寫眞では眞景を正し

く傳へられぬ。周圍の狀況の影響により、又、地形的に角度を變へ距離を異にすることにより、富士の容貌は、政宗の歌へる如く決して同じではなく、不斷に變化するのである。廣重(西暦一七九七—一八五八)と雖も、富士を見たことのない人にはこの山の眞の藝術價値を傳へてやるわけにゆかぬ。それに就ては他の歌人が政宗とは別の見地から詠じてゐる。

晴れてよし曇りてもよし富士の山元の姿は變らざりけり

近頃のやうな散文的な時代には、登山のための登山が日本の青年の間にも流行つてゐる。而も彼等はこれを稱して「山嶽征服」といふ。何といふ冒瀆だ！　これも、學ぶに値せぬ多くの他の事柄とともに、西歐から輸入した流行の一つに違ひない。所謂る「自然征服」の觀念はヘレニズムから由來した、と自分は想像するが、それによれば、地は人間の從者たるべく、風や海は人間に服從するべきものとなる。ヘブライズムも亦この見地から起る。しかし、東洋では自然が人間の勝手な欲望に應じて、その命令をうけたりこれに奉仕したりするために自然を從屬させるといふ觀念は決して抱かれてゐない。自然は人間にとつて決して慈悲のないものでもなければ、人間の力づくで從はせる敵といふやうなものでもないからだ。吾ゝ東洋人は自然を敵對力といふ形で考へたことはこれまでなかつた。反對に、自然は自分達には不斷の友人・伴侶であり、この國土には屢ゝ地震を見舞はせたが、尙ほ絕對に信賴するに足るとしてきた。征服といふ觀念は忌はしい。登山に成功したら、「山と仲よしになつた」と何故云はないのか。征服するべき對象を探し求めるのは自然に對する東洋的態度ではない。

吾ゝは富士にも登るが、その目的は富士を「征服する」のではなくて、富士の美麗・壯大・孤高に打たれるにある。又、五彩の雲の後ろから華やかに昇る莊嚴な旭日——御來光——を拜むにある。これは精神的に墮落してゐる點は少

しもない。さりとて必ずしも太陽崇拜の行爲ではない。太陽は地上生きとし生けるものの偉大な恩惠者であり、人間が深い感謝と味到の心をもつて、一切の生物・非生物の恩惠者に近づくのは當然なことにすぎない。といふのは、この氣持は吾〻にだけ許されたもので、他の下等生物にはかかる纖細な情緒を缺いてゐるやうに思はれるからである。今日日本に於て、一般から興味を持たれてゐる高山には、殆んどケーブル・カーの設備があつて、頂上に容易に達する。近代生活の物質的功利主義が要求する、一切のかかる便宜から遁れることは誰も出來難いと思はるる。現に自分の如きも、屢〻これを用ゐるのであつて、例へば、比叡山に登る時なぞにはさうである。それにも拘らず、自分の氣持は之に反抗するのである。あの電氣の光に照らし出された、夜間の索道の光景は、貪慾な金儲主義及び快樂追求の近代精神を反映する。比叡山は周知のやうに日本の古都の東北にあつて、傳教大師(西暦七六七—八二二)がここを初めて天台宗寺院の淨域とした所であるが、かくも營利のため無殘な扱ひをうけるとは、多くの敬虔な佳人達には嘆きの種であるに違ひない。自然を崇拜する態度には高尚な宗教的感情が存するから、今日のやうな科學と經濟と戰爭の時代に於ても、自分は是非これを保存したいと思ふ。

二

近代的な征服觀念を主張するものの、實は日本人は非常に自然を愛してゐるのである。それを知りたければ、彼等に何處か山林の中に書齋を、といふよりも瞑想の部屋を、建てさせてみるがよい。それは西洋流に考へれば建物とも云へないやうな、四疊半から六疊の部屋にすぎない。藁をもつて屋根を葺き、多くは巨松の蔭に立つて、その差延べた枝に庇護されてゐる。遠くから見ると、この小屋は風景の目立たぬ一部分を成し、風景と一つになつてゐる。決し

て目ざはりではなく、風景全體の意圖の中にあるとも考へられる。主人がそこに坐れば——そこには厄介な家具などは一つもなく、ただあるのは、柱の一つに掛けた釣花生（つりはないけ）位のものだが、その簡素な部屋に坐れば——その部屋が周圍の事物から、小屋を取巻く外界の自然物一切から、全く分け隔てられてゐないことを彼は悟るのである。奇妙な形をした窓の近くには、他の植物に伍して、一叢の芭蕉が生長してゐる。その廣い葉の幾つかは先頃の嵐に不規則な破れ方をして、まるで禪僧のぼろ〳〵になつた破れ衣とも見える。それがため一層寒山の詩を想はせる。その葉の形が詩的であるばかりではなく、それが大地から生長して、——實は、植物は皆さうだが——之を觀る人に自分たちも芭蕉と同じ生を享けてゐると思はせる點が詩的である。この瞑想の部屋は地面からあまり高くはないが、居住者が濕氣を避けるには十分である。それと同時に、すべての生命を芽生えさせる共通の根源を感じさせるに十分である。

このやうに造られた小屋は、自然の一部に成りきつてゐて、ここに坐る人は他のすべてと同じく自然物の一つである。囀る小鳥、啼く蟲、揺らぐ木の葉、囁く小川、いや、駿河灣の一方に聳える富士山とも、少しも變りはないのだ。ここには、自然と人間と彼の作品との完全に融けあつたものが、實際に例示されてゐる。富士のことを再び語るので、憶ひ出されるのは太田道灌(西暦一四三二—一四八六)の歌である。道灌が、後土御門天皇から、その住ひの様を御下問に預かつた時、次の歌を作つてお答へ申し上げた。

わが宿は松原つづき海近く富士の高根を軒端にぞみる

京都にお住ひになる天皇には富士山を實際には御存じなかつたので、この詩人の武將は特にそれに觸れたのであつた。道灌が自分の住ひを庵（いほり）といふ風に云つたのは面白い。家康の江戸城を築いた以前、今の東京の地に本陣を營んだ、武將太田道灌の住ひは、必ずしも大きなものではなかつたかも知れない。而もそれを庵と呼ぶところをみれば、當然

世捨人の住ひする賤しき藁葺きの小屋を憶ひ出させる。道灌の詩人的な、自然を愛する精神は、およそ人工的な虚飾の匂の高いものに反抗した。彼の庵はもちろん松原や波打際や彼がすでに引合に出した雪を戴く富士にふさはしい。この點で、道灌は實に自然愛を基調とする日本人の性格を反映してゐるのである。

宏壯な建築物は出しやばり過ぎてゐて、周圍の自然物とは一致しない。實際的の見地からすれば役に立つわけだが、そこには詩がない。特に目立つやうな事物をもつてした人工的な建物はその藝術的價値を減ずるものである。それが廢墟に歸し、元の明らさまな目的に叶はなくなつた時、始めてそれは自然物に變形し、自然物として味はれる。尤もかく味ふには廢墟そのものの歷史的意義と關聯するところが多い。

後土御門天皇には、道灌がその城を置いた武藏野に就て、きいてをられたに違ひない。日本は山國のこととて、平野は少なく、武藏野はその最大なるものの一つで、今は首都となつてゐるが周圍を山に圍まれた京都を、離れられ給うたことのないと拜察される帝(みかど)は、武藏野の廣大なる樣に一入御興味をお持ちになつた。それで、道灌にお尋ねに相成つたので、道灌は歌をもつてお答へ申し上げた。

露置かぬ方もありけり夕立の空より廣き武藏野の原

この歌は痛く叡慮に叶ひ、帝は關東生れの才能ある武將詩人に辱くも次の御製を賜はつたといふことである。

武藏野は刈萱のみと思ひしにかかる言葉の花や咲くらむ

道灌は日本人の間に、最も人氣のある英雄の一人である。が、不幸にして彼は足利幕府が末路に赴かんとして、國内が擾亂に瀕する時代に生きた。道灌は彼を裏切つた敵の卑怯な槍によつて暗殺されたが、その辭世の歌はかうであつた。

昨日まで莫妄執を入れおきしへなむし袋今破れけむ

三

武將にして歌人なる太田道灌は、幸ひにして青海原の泡立つ浪に映える白雪の靈峯を樂しむことが出來たが、破れ家『雨月』の主夫婦は、月と時雨の間に心を千々に碎いて爲すすべを知らなかつた。然し、この己が庵——今度は眞實に茅屋であつた——を始末するすべを知らないといふところにも、道灌の場合と同じやうに、或は更にそれ以上に、多分の詩が認められるのである。そして、ここには日本人の自然愛がまざまざと描かれてゐる。この話は簡單に述べれば次の通りである。

『雨月』は西行法師(西暦一一一八—一一九〇)が漂泊の間に起つたことに材を取つた謠曲である。鎌倉初期詩僧西行が或日の夕暮、一軒家に來て一夜の宿を求めたところ、そこには老夫婦が住んでゐて、ひどく荒れはててゐた。老人は、客を泊める備へも十分でないといふ理由で、西行の乞を拒んだが、彼の妻は旅人の僧なるを見て、泊めたいと思つた。然し、それにしても、この庵が客をもてなすのにふさはしくない事實には變りはなかつた。その理由(わけ)はかうだつた。

老女は月の光を愛(め)づるあまり、屋根の雨漏りも己が好みで繕はずにあつた。老人は屋根を打つ雨の音を愛でたが、今のままで繕ひもせずにおいては、その音さへしないのであつた。月影のために、屋根なくして濟ませるか、雨音を聽くために、屋根を葺いた方がいいか。もはや秋である。名月の季節も近づいてきたし、秋雨も坐つて心寂かに之を聽けば中々に樂しい。が、この難問が決まらぬ限りは、主人も主婦も、客を泊めてもろくなもてなしは出來さうもないと思つた。そこで、

賤が伏屋を葺きぞ煩ふ

と思はず歎息した。

これをきいた西行は叫んだ。

「これはよい下の句ではありませんか。」

老夫婦は云つた。

「歌がお解りなのか。如何様にでも上の句をおつけ下さい、お宿は致します。」

西行は卽座に應へた。

月は洩れ雨は溜れと思ふには

西行は内へ招じ入れられた。夜が更けるままに月影は冴えまさつて隈なく野山を照らし、庵の中迄も射し込んだ。然し、俄かに雨の音が聞え、樹〻がざわめく。それは枯葉の茅屋を打つて、その音の雨に似るのである。風は止んで、空はいよ〳〵明るい。月の夜の落葉の雨である。

木の葉散る宿は聞き分く事ぞなき時雨する夜も時雨せぬ夜も　（源頼實）

秋の落葉は自然を愛する日本人の詩的感受性を屢〻目覺ませた。その光景は獨居を想はせ、人を瞑想的な氣分に引き入れる。西行も落葉には深く感じた。いづれの山中にか閑居した折、屋根といはず雨戸といはず、雨のやうに降る落葉の音で夜半目覺めたことがあつたが、秋の自然のこころを傳へる、その音に孤獨の想ひはいよ〳〵まさつた。左の歌は秋を描くに止らず、その氣分を反映してゐる。

時雨かとねざめの床にきこゆるは嵐に堪へぬ木の葉なりけり　（山家集）

實際的見地からすれば、雨は不都合なものであるが、日本でも、シナでも、歌や詩に澤山詠まれてゐる。殊に日本のしと〱降る雨、實在（リアリティ）の内的祕密を吾ゝに囁くが如きしづかな雨が。今一度、西行に耳を傾けよう。

春さめの軒たれこむるつれづれに人に知られぬ人のすみかか　（山家集）

春雨の詩と哲理を眞に理解するには、人は日本に住まねばならぬ。細（ささ）やかな芝生と池を前にした、六疊敷きの小さな藁葺きの家に住まねばならぬ。詩人西行は「人に知られぬ」ままに、自然とは深く知り合つた。

道元（西暦一二〇〇—一二五三）は日本の曹洞宗の開祖であるが、次の偈は彼の偈の中でも就中有名なものであるから、序でに引いておかう。

生死可憐雲變更、
迷途覺路夢中行。
唯留一事醒猶記、
深草閑居夜雨聲。

ソローは彼の著『ウォールデンの森』（"Walden"）のなかで、雨を聴いて、宇宙的意識（コスミツク・コンシヤスネス）とか宇宙的感情（コスミツク・フイーリング）とか屢ゝ呼ばれるものを、心に抱いたと仄かに漏らしてゐる。

「自分は寂寥を感じたことはない。少くとも孤獨感に襲はれたことはない。しかし、ただ一度、この森に來てから二、三週間目だが、數時間の間、自分は靜かな健全な生活にとつて矢張り隣人の誼（よしみ）といふものが極めて大切なのではないかと思つたことがある。ただ獨りゐるのは何となく面白くなかつた。が、その時氣分が少し亂れてゐる

のを意識してゐたし、やがて恢復するものと豫想された。かういふ想ひに充たされてゐると、折から靜かな雨の最中だつたが、不意に、自分は自然といふものに、しと〳〵降る雨の音に、わが家を取りまく一切の音と眺めに、平和な惠溢れた交らひを、自分を支へる雰圍氣ともいふべき無限にして説き盡しがたき親しみを、感得して、隣人の情誼の利益などを空想したことが馬鹿らしくなつた。その時以來、隣人などといふものを想つたことはない。松の一葉一葉も自分に好意を見せて、ひろがり張つて親しみを寄せた。自分は荒涼と呼び慣れてゐるやうな風物にさへ、何となく自分に身近いものの存してゐること、自分に最も近い骨肉同胞は親戚や村人ではないことに、はつきりと氣が附いたので、如何なる場所も二度と再び自分によそ〳〵しい思ひをさせようがないと思つたのである。」

四

序でにここで、十九世紀の米國人の心に、東洋的な思想と感情がどんな風に滲入したかを誌しておかう。コンコードの詩人・哲學者たちから發した超越哲學派(*トランセンデンタリスト)の運動は今尚ほ全米にその働きをつづけてゐる。東洋に於ける米國の商工業上の發展は二十世紀の意義ある出來事だが、同時に、吾々は東洋が歐米の知的富に寄與するもののあることを認めなければならぬ。一八四四年、エマスンは、彼が餘りに超世間的思索に凝つてゐると、カーライルから叱責されたのに答へて、次のやうな注目すべき言葉を述べてゐる。

「貴下は余を難じて、余が時々空(そら)の如く青く空の如く虛(うつ)ろな、何だか譯の判らぬ理想主義(アイデアリズム)に耽つてゐると云ふ。しかし、それが余の偏癖の致すところといふなら、余は貴下の考へる以上に、その方面に深く感染してゐるので

ある。余の抱ける悦ばしき夢想はこれを筆紙に傳へ難い。況んや實行に於てをやであるが、余はこの瞑想に耽ることを毛頭惡いとは思はぬ。それは未だ余の家や納屋まで占據してはゐないのである。……余はただ梵天(ブラフマー)の隱れ休むところに久遠の佛陀を崇拜するまでだ。」

＊　直覺的・超感覺的なものを主唱するエマスン一派の哲學を指す(譯者註)。

エマスンの所謂る「空(そら)の如く虚ろなる理想主義」は興味が深い。明かに彼は佛教の空觀(くうぐわん)のことを云つてゐるのだ。佛教思想の根本原理であり、禪の神祕的自然觀の出發點である、この空の教理の精神に彼がどれ程深く入つてゐたかはわからぬ。が、超越哲學派の主唱者なるエマスンたちが、東洋的幻想の底知れぬ黑暗裡にまでも、探針を入れようとしたことによつて示されるアメリカ人の心を見ることは驚嘆に値する。自分は學生時代にエマスンを讀みつつ深く感銘するところがあつたが、今にしてその意味が判るのである。自分はその時米國の哲學者を研究する積りではなくて自分自身の心の深處、つまり、東洋的意識の目覺め以來自分の心の奥に動いてゐたものを、探り當てようとしてゐたのであつた。その爲に、エマスンに親しみを感じたのであつた。つまり、その時、自分は自分自身と知己になりつつあつたのだ。ソローに就ても同じことが云へる。彼と西行や芭蕉との詩人的親近性や、又、彼自身意識しなかつたが、彼には自然に對する東洋的な感じ方があつたといふ點を、誰しも認めるであらう。

この章を終へるに當つて、禪徒の間によく知られてゐる、或禪匠の雨に就て云つた言葉を紹介しておかう。

或雨降りの日、鏡清(唐末五代の僧―譯者註)が弟子に問うた。

「門外の音は何だ。」

弟子が答へた。

「雨のザー／＼降つてゐる音です。」

これは正直に答へたまでで、雨であることは鏡清にも初めから判つてゐた。然し、鏡清の斷案はかうであつた。

「誰も彼も、心の中が混亂してゐる。いつも外界の物を追うてゐて、眞の自己の在り場所を知らぬ。」

これは手痛い打擊（ヒット）である。外界の音を雨と呼んでいけないなら一體何なのだ。外界の物を追ふとか、我（エゴ）の觀念が混亂してゐるとか云ふのは、どういふ意味なのだらう。

雪竇（宋代の人——譯者註）はこれを頌して、

空虛な堂內、ザー／＼降る雨の音。　（虛堂雨滴聲。）
げに錬達の人でも答は中ゝむづかしい。（作者難酬對。）

米國の超越哲學派の自然に對する態度には、たしかに神祕的調子があるが、禪匠達は更にそれを遙かに超越してゐて、誠に理解しがたいものがある。しかし、今は禪の敎へを考へるには丁度いい時だから、少時の間、雨を降らせておかう。

第二章　禪と日本人の自然愛（二）

一

日本人の深い自然愛は上述の通りだが、尙ほ、その他のあらゆる方面から、その文化生活を理解するには、どうしても禪佛教の祕密を深く究める必要がある。禪を多少でも知らぬと、日本的性格は味ひ難い。これは何も、禪そのものが直ちに日本人の性格とその一般文化を造りあげたといふ意味ではなくて、禪に理解があれば、色〻の形に表現される日本人の精神生活の深みに、或程度容易に達することが出來ようかといふのである。

この事實は學者や市井人によつて意識的にも無意識的にも認められてゐる。學者の認め方はそれ相應に分析的で批判的であるが、市井人は、禪佛教の教へから由來したかと思ふやうな口碑傳説を欣んで聽く、と云ふ風に、現實に生かして之を味ひ知るのである。

禪が日本的性格と文化を造る上に關はることの大きいことも、日本に就て書いてゐる外國の著者の指摘するところで、その例を次に擧げよう。

サー・チャールズ・エリオット(Sir Charles Eliot)の名著『日本佛教』("Japanese Buddhism")は、不幸にして著者生前に校閲を經なかつたものだが、該著に曰く、

「禪は東洋の藝術的、知識的及び政治的生活に於てさへ、偉大な力であつた。或程度まで、それは日本的性格を造つたが、禪も亦日本的性格の表現である。他のいかなる佛教もこれほど日本的なものはない。」

この中で意義深い點は、禪が日本的性格の表現だ、と云ふにある。歴史的に見ると禪は約千五百年も前に、シナに發生したが、宋代(西暦九六〇—一二七九)の後期、すなはち十三世紀のはじめに至つて初めて、日本に齎された。從つて、日本に於ける禪の歴史はシナに於けるそれよりもずつと新しいわけだが、日本人の性格に、特に精神的、審美的方面で、よく適應したので、シナ人の生活より日本人の生活にずつと深く廣く滲透したのであつた。だから『日本佛教』の著者の言明は少しも誇張ではない。

又、サー・ジョージ・サンソム(Sir George Sansom)は、その著『日本文化略史』("A Short Cultural History of Japan")の中で、禪に關して次のやうな觀察を下してゐる。

「禪宗の日本に及ぼした影響は甚だ微妙にして廣汎であつたから、それは日本の最高文化の精髄となつてゐる。その思想・情操に、美術・文學や慣習に、深く入りこんでゐるものを追求することは、日本精神史の最も難しい、最も魅力のある章を書くために、刻苦するといふことにならう。……」

後章で、自分は、この著者の日本人の自然愛に關する見解を批判することもあらうが、茲に彼が述べてゐることは正鵠を得てゐるものとして、自分は全く同意する。

他の佛教形態と異なれる、禪の特性は、どういふ點であるか。禪と日本人の自然愛との關係を知る前に、その點を知ることが肝要であらう。勿論、禪の眞髄の詳細に立ち入ることは、ここでは研究範圍外になる。それは深遠な題目であるばかりでなく、甚だ複雑な題目であつて、これを取扱ふとなると多大の時間と手數を要するから、ここでは、

禪の教へと鍛錬に關する一般論だけに止めておきたい。それだけでも、十分、日本人の自然愛好の性格を窺ふに足る知識を、與へると思ふ。

一般論は之を禪の四方面、卽ち宗教的・精神的・審美的・認識論的の方面に就て述べてみよう。

二

まづ第一に、禪は單に嚴しい鍛錬だけのものではない。禪僧が粗末な小屋に住んで、米と漬物と薯とで露命をつないでゐるのを見ると、何だか隱者めいて、自己否定を生活原理としてゐるやうに思はれる。事實、禪は或形式の出世間性と自己鍛錬法とを教へるから、その生活にかうした或一面もあるが、禪がそれだけのものと思ふなら、甚だ皮相な見解と云はねばならぬ。禪的洞察は深く生の根源にまで達して居るから、その點で、禪は眞に宗教的なのである。これは禪が眞實在(リアリティ)に深く觸れて居るといふ意味であり、禪こそ眞實在を把握して、これに生きて居ると云ふところに、禪の宗教たる所以があるのである。

基督教や印度宗教の諸形態しか知らぬ人は、彼等の考へる神(ゴッド)やそれに對する尊崇ぶりに相當するものが、禪の何處にあるかと不審がるかも知れぬ。眞實在などといふと、彼等には觀念的・哲學的に過ぎて、あまり獻身的なもの、行爲的なものではないやうに響くのであらう。事實、佛教では實在と云ふ言葉より更に抽象的な、例へば眞如(tathatā)、空(śūnyatā)、實際(bhūtakoṭi)などと云ふ用語を屢々使用する。それが爲によく基督教徒の批評家はもちろん日本の學者までも、禪を以て靜觀的生活の教へと見なすことが多いが、禪徒にとつては之等の用語は何等觀念的ではなくて、全く眞實直截のものであり、生命あり生氣あるものである。眞實在・眞如・空などといふものが、宇宙間の具體的な

生きた諸事實の中に把握されるのである。思索によつてそれらの諸事實から抽象されるのではない。

禪は決してこの具體的な事實の世界を離れない。禪は常に諸〻の事實の中に生きてゐる。諸〻の名や形の世界から離れてゐたり遠ざかつてゐることは、禪のとる所ではない。人格的なり非人格的なりの神(ゴッド)があるとすれば、それは禪とともにあり、禪の中にある筈のものなのだ。客觀の世界が、宗教的・哲學的、乃至詩的、いづれに考へられても、吾〻と對立して、吾〻を脅かし滅す力である限りは、そこには禪は存しない。禪は「か弱い草の葉をして、丈六の佛身の働きをなさしめ、又、丈六の佛身をして、か弱き草の葉の働きをなさしむ」るからである。いはば禪はその掌中に全宇宙を收めてゐる。これが禪の宗教である。行爲と働きは此處から出る。

禪は一種の汎神論(パンセイズム)だと考へる人があるかも知れぬ。外見的にはさう思はれるものだから、佛教徒の中にも無知の爲かかる見解をとるものもあるが、これが禪の精髓を眞に特色づけるものと考へるなら、全く的外れである。禪はこの點では基督教と同じく全然汎神論ではないからだ。雲門(五代の人—譯者註)とその弟子との問答を讀むがいい。

僧、「大法(ダルマ)の本體は何ですか。」

師、「生垣!」

僧、「生垣だと悟つたら、どうなるのですか。」

師、「金毛の獅子!」

神(ゴッド)が、禪院と隣りの畑の境をなす生垣だといふ時、そこには汎神論の匂があると云つてもいいかも知れぬ。然し、金毛の獅子とはどういふことだらう。獅子はそのまま最高の獸で、獨立自存であり、百獸の王であり、そのまま完全無缺であつて、他の何ものをも表示してゐるものではない。凡そ如何なる形のものをも表示する觀念をほのめかして

はをらぬ。

禪の云ひ表はし方に慣れぬものにとつては、これに簡單な註釋をつけても、雲門の言葉、「金毛の獅子」は全く解し難からう。それを補ふため、自分は今一つ禪問答を引用しよう。

僧問、「獅子は敵を襲ふとき、それが兎だらうが、象だらうが、全力を以てするといふ。その力は何か教へて下さい。」

師答、「至誠(シンセリティー)の力だ。」(原文には、「欺かざるの力」)

至誠卽ち不欺とは「全存在をそのままに押出す」といふことで、禪語では「全體作用」と云ふ。一切を留めず、一切を假裝せず、一切を浪費せぬ謂ひである。かくの如くに生きる人を金毛の獅子と云ふのである。その人こそ雄渾・至誠・眞劍の象徴である。神の如き人である。表示でなくて實在そのものに外ならぬ、その背後に何物をももたず、「全眞理」「そのもの自體」であるからだ。

生と世界をかう云ふ風に理解する禪の方法を、はつきり納得しなければならぬ。このことは、後章で、日本人の自然愛には象徴主義(シンボリズム)らしいものは些少もないといふ事實を述べるに當つて、甚だ肝要である。

禪に或種の分類を適用することが必要とすれば、禪を以て多神論(ポリセイズム)と云つていいかも知れぬが、この場合の「多(ポリス)」(polys)の意は「恆河(ガンガー)の砂」に相當するものと考へるべきであらう。數千の神ではなくて、無數の神である。禪では各個物が絕對の實在物として、他の總ての個物と關係してをり、この無限の關係の繫がりが、空(くう)の世界で成り立ちうるのは、一切の個物が、自己をあるがままのものとして、卽ち、個個の實在として、認めるからである。このことは、佛教徒の考へ方に慣れぬものにとつては、解りにくいかも知れぬが、今ここで、初めからこの理論全體を説明する餘

裕はない。自分は本題に急がなければならぬ。

簡單に云へば、禪は眞實在（リアリティ）を扱ふ獨特の方法を持つてゐて、この眞實在を扱ふ禪獨特の方法が、日本人の自然愛の內的意味を作つてゐるのである。何故かといふに、日本人の自然愛といふものは、普通に理解するやうな意味で、理解してはならぬからである。このことは論を進めるに從つて明かになるであらう。

三

禪が精神的鍛鍊の役を勤める場合には、その一切の形式が單純化を目指すといふ意味で、禁慾的（アセティク）である。禪はストイシズム*を多少持つてゐて、それが日本の武士階級を育成してきた。十三世紀、北條氏時代の鎌倉武士の生活の單純性と質實性は、確かにその初めの動機を禪の影響にうけてゐる。北條時宗（西曆一二五一—一二八四）がなかつたならば日本の歷史は全く違つたコースを取つたかも知れなかつたと思はれるが、時宗の精神的迫力と不撓不屈の意志も、北條氏の招きにより日本の庇護を受けたシナの禪匠の教へに養はれたものだつた。時宗の父の時賴（西曆一二二七—一二六三）も亦、偉れた禪の信奉者で、時宗はこの父の指圖に從つて、禪の道場を訪ねて精神的鍛鍊をうけた。而して日本史上に於ける最大人物の一人となつた。

* ストア學派の倫理上の教說より轉じて克己禁慾主義の總稱（譯者註）。

禪はシナの實際主義と高遠な思索に充ちた印度の形而上學とが固く鎔接されたものである。この東洋最高文化の二形態が完全に鎔接されてゐなかつたならば、禪は、日本のやうな、その育つに適した、そしてよくその果を結びうる土地を見出すことが出來なかつたらうと思へる。而も、禪が日本に來たのは、日本史上誠にその時を得てゐたのだ。

といふのは、當時奈良・京都の古い佛教は新しい時代精神を導く力が不十分になつてゐたからである。それに禪にとつて甚だ幸ひであつたのは、それが日本に入つてきた初めに當つて、北條時頼・時宗のやうな有能な弟子を得たことであつた。時†宗をその最も著名な代表者とする鎌倉時代の意義が、今迄より一層、十分に且つ急所を把んで、東洋の盟主たる日本の國民に理解されるやうな時が、やがて來ることと信ずる。↓それと共に、この期に於ける日本人の性格を造り上げた最も有效な要因の一つとしての禪の意義も、亦よく理解されるであらう。多†くの日本人は、眞の日本國民史に於て、この時期がどんな精神的意義を持つてゐるかを、まだ十分に了解してゐないやうだ。↓

日本人の自然愛と結びついた、禪の禁慾主義（アセティシズム）が最も特色とするところは何であるか。

それは自然に對して、それに相應はしい深甚の尊敬を拂ふ點にある。これは自然を、征服すべきもの、恣いままに、人類の用に役立たせうるものと見ないで、吾々と同じく、何時かは佛陀となる定めをもつてゐる友人であり、仲間であるとして、自然に對する、といふ意味である。禪は吾々に、自然を以て、親しい、善意をもつた者、且つ、その内的存在（精神）も全く自分達と變りなく、いつでも自分達の正しい抱負に應じて、一働きする積りでゐる者として遇するがいいと教へる。自然は決して、始終威嚇の態度で吾々に對つて立つ敵ではない。自然は吾々が之を潰滅し、奉仕を強ひぬ以上、吾々を潰滅しようとするやうな力はない。

禪の禁慾主義は必ずしも、吾々の欲望や本能を曲げたり滅したりすることにあるのではなくて、自然を尊び、之を犯したりせぬところにある。この自然（ネイチャー）は、吾々の本性（ネイチャー）であつても、客觀世界の自然であつても、いづれでもよい。自己呵責といふことが何も自己に對して取るべき最良の態度でもなければ、利己的功利といふことが、どの意味の自然に對してでも抱くべき正當な觀念でもない。それ故、禪の禁慾主義は、科學や工業主義や商業主義やその他多くの思

想運動の中に明かに見られる現代の物質的傾向には全く共鳴せぬのである。

禪の目的とするところは、自然を尊び、自然を愛し、己れ自らの生を生きるにある。禪の認めるところは、吾〻の本性が客觀的自然と一つであるといふことだが、これは數學的意味でいふのではなく、自然は人の裡に生き、人は自然の裡に生きるといふ意味でいふのである。かういふ譯で、禪の禁慾主義は單純・質素・率直、雄渾を主張し、私利私欲のため自然を利用したりはしない。

禁慾主義は生活の標準を低めると憂ふる人もあるが、忌憚なく云ふと、靈の喪失は世界の獲得以上の問題である。★所謂る生活標準を高める代りに、生活そのものの質を向上させる方が、遙かにいいではないか。これは自明の理である。然し、いかなる歷史にも、貪慾・嫉妬・不正の多く行はれる近代ほど、この自明の理を大聲疾呼することの、必要な時代はない。吾〻禪を學ぶ者は、禪の敎へるこの禁慾主義のため、力強く立つべきだ。

四

禪の敎への審美的方面が禪の禁慾主義と密接な繫がりを有つてゐるのは、後者に無我といふことと絕對空(sūnyatā)における主觀・客觀の渾融といふことが、兩つながら存するからだ。これは不思議な言葉であるが、禪の根本の敎へとして、禪文學の到る所に說かれてゐる。これを說明するのは、知性上の陷穽に充ちて居る哲學にとつては容易ならぬ大仕事である。それには非常な思索的努力を傾注しなければならぬが、この思索といふ奴ほど厄介なものはないので、往往にして、禪體驗の眞義を誤解に導きやすいのである。それ故、前に云つておいたやうに、禪は抽象的敍述や概念的推理を避ける。禪文學は逸話や因緣や問答の果しない不斷の引用に過ぎないとも云へる。禪文學の神祕を手ほ

どきして貰つたことのない人には、禪は荊棘に充ちた近寄り難い荒野である。然し、禪匠達は決してへこたれはしない。自己を表現するのに彼等獨自の方法を主張する。この點に關しては彼等は自分達が一番よく知つてゐると考へる。そしてそれは間違のないことだ、なぜかと云へば、彼等自身の經驗は自らその事實の傳達と表明の方法を決定するからである。禪の美意識を説明するために、次の問答を引用するが、これによつて、自分が故意に自分の立場を不可解にするのだと誤解しないで貰ひたい。

唐朝の高官陸亘大夫は南泉普願(西暦七四八―八三四)と物語の序でに、六朝時代の有名な學僧僧肇(西暦三八四―四一四)を引用して云つた。

「天と地とは、自分と、同根だ。萬物は、自分と同一物だ。」(天地與我同根、萬物與我一體。)

そして、語をついで云ふに、

「これはまことにすばらしい言葉ではありませんか。」

南泉は客に庭に咲いてゐる一株の花を指し、陸亘の注意をそこへ向けて云つた。

「世人はまるで夢でもみてゐるやうにこの花を見て居る。」

この問答は禪の自然物に對する審美的態度を雄辯に語つてゐる。多くの人は花の見方が本當には解つてゐない。それといふのは、彼等は兎に角花から離れてゐて、そのものの精神を決して把んでゐないからだ。しつかりそれを把んでゐないから、まるで花の夢でもみてゐるやうなものである。見る人と見られる物とが離れてゐる。兩者の間には超えがたい溝があるから、見る人が對象と内的に接觸することが出來ない。これでは、吾々が面と向つてゐる事實そのものを把握することは出來ぬ。天と地はその間に多種多様の物を介在させてゐるが、一つ根より發してをり、吾も人も亦、その根より出てゐる限り、この根をしつかり把まねば、それを實際に體驗できぬ。この南泉にこの體驗あれば

こそ、本來の美を誇る花が南泉の美的感覺に訴へたのである。この自然を味ふ、卽ち、自然に生きるといふ經驗をする時、禪は所謂る日本人の自然愛と結びつくのである。

ここで忘れてはならぬことは、只同一性と云ふことを經驗しても、それで自然を眞に味つたとは云はれぬ、頗る不十分である。勿論、それだけでも自然を愛する日本人の感受性に哲學的基礎を與へるから、自家の美意識の祕奥に深く入り易くなる。感受性はそれだけ淨化されると云ひ得るかも知れぬ。が、愛は多樣性の世界で成り立ち得るもので、同一性と云ふことだけなら、南泉の言葉は平板に墮する。世人は存在の眞の根柢を見拔かぬが故に、夢を見てゐるのだ、といふことは本當である。華嚴哲學のやうに、一と多の調和、と云ふより主と客の融合が、自然の美的理解にとつては絶對に必要である。

テニソンは云ふ。

花は小さいが、自分が若し
その眞(まこと)の姿を、根から何から一切、
知りえたならば
神と人との眞を知ることとならう。

土塀の割目に咲ける細(ささ)やかな花の美も、ただそれが萬物と究竟の源を同うしてゐるとせられる時のみ、眞に味ひ得る。云ふまでもなく、これは單に哲學的乃至概念的な方法では駄目で、禪の遂げんとする方法によらなくてはならぬ。それは萬有神論(パンセイズム)の立場でも、靜觀主義(クワイエティズム)の立場でもなく、南泉及び禪一派の行ふところの「生きた」立場によらなくてはならぬ。これが爲には、且つ又、眞に南泉の意のあるところを味ふ爲には、まづ陸亘に挨拶して親しくならなけれ

ばならぬ。かくしてのみ、人は南泉の言葉の力を感じることが出來るからだ。然る時始めて、南泉の見たやうに、花の眞の美しさが心の鏡に映るのである。

自然の美的賞味といふことにはいつも何か宗教的なものが含まれてゐる。「宗教的」といふ意味は「超世界的」といふことで、吾々が諸々の反對物や限定物に遇ふことを餘儀なくされる相對の世界を超えることである。吾々の肉體的乃至心理的の活動一切の前に立ちふさがる、諸々の反對物と制限物は、同時に又、吾々の美的感情が、自然物に向つて自由に流れることを阻むのである。美を感じるのは、活動の自由と表現の自由が存する時である。美は形に在るのではなくて、その表はす意味に在り、この意味は觀察者が自分の全人格を、その意味を持つものに投じ、之とともに動く時に感じられる。このことは相互に排除しあふ反對物の一つも起らぬ「超世界」に生きる時か、若しくは、吾吾がこの多樣性の世界で、意識しすぎてゐる位の相互排除の反對物が、そのままで、もつと高度の秩序をもつものに高められる時に、始めて成り立ち得る。美學は今や宗教に融けこむのである。

ジョージ・サンソムは禪的自然愛に就て、次のやうに批評してゐる。

「禪宗美術家と禪宗詩人は――その詩が何處に終つて、その繪が何處から始まつてゐるのか、なかなか解し難いが――人と自然との對立を感じない、同類といふより同一のものとさへ思つてゐる。彼等の興味を寄せるものは、姉崎教授の指すやうに、生の表面上の休みなき活動ではなくて、變化の中やその背後に見られる、永遠の靜けさである。」(日本文化略史)

これは決して禪ではない。姉崎教授もジョージ・サンソム氏も、禪の本當の自然觀を把んでをらぬ。禪美術家や禪詩人が、自然物に對して抱くのは、決して同一性の經驗でもなければ、「永遠の靜寂」感でもない。彼等がかういふ

自覺の段階にある限りは、いまだ禪門の外にゐるので、内に住んでゐるのではない。夢を見てゐるのである。その夢みる「永遠の靜寂」は禪ではない。詩人や畫家が、「變化の中やその背後に」感じるものに停滯してゐるなら、彼等は未だ尙ほ、陸亙や僧肇の徒と相携へて歩いてゐるのであつて、南泉の伴侶(ともがら)たることより遙か遠くにある。眞の花は、詩人・畫家がそれとともに、その中に、生きる時にのみ享受される。ここには、もはや同一感といふが如きは存せぬ、況して「永遠の靜寂」などは尙更のことだ。

ここで自分が强調したいのは、禪では「生の表面に於ける休みなき活動」などと云ふものを認めないといふことである。生(ライフ)といふものは、表面も内部もない、分つことの出來ない一つの完き全體であるからだ。それ故、生そのものを別にして「休みなき活動」などはない。雲門の「金毛の獅子」の例で説明したやうに、生といふものは完き一者(ワンネス)として動くので、それを休みなくとも靜かにとも、どちらに考へてもよい。諸君の解釋がその事實を變へはしないのである。禪は生を全體として把握し、それとともに「休みなく」動くし、又「靜かに」止まる。苟くも、生のひらめく所、どこにも禪がある。「永遠の靜寂」といふものを、「生の表面上の休みなき活動」といふものから抽象するときには、それは死化して、もはや「表面」すらもない。禪の靜寂は、「沸きたつ油」、逆卷く怒濤裡に、そして又、不動尊の火焰の中にある。

寒山は唐朝の最も有名な「風狂詩人」の一人である。禪では屢〻かういふ「風癲漢」を創り出してゐる。彼の詩の一つに云く、

吾が心秋月に似たり、
碧潭淸うして皎潔たり。

物の比倫に堪へたるなし、
我をして如何が說かしめん。

皮相に解すれば、この詩は靜寂や淸澄の觀念を暗示するとみられる。秋の月は淸く澄んで、その光は野や山や河を限なく照らし、人に萬物一如たることを考へさせるかも知れぬ。だが、寒山が、己が心の動きとこの世界の事物との間に、何等比倫(比較)すべきものがあるかと、躊躇したのは、このところである。それはなぜかと云ふに、吾等の尊敬すべき批評家達が屢〻なす如く、月とこれを指さす指とを混同するからである。實を云へば、ここには些の靜寂や淸澄を示すものもなければ、自然と人との同一性をいふこともない。もし何か暗示するものがあるとすれば、詩人が無上に感じる極度の透徹さの觀念である。彼は客觀の世界と主觀の心の兩方を含む自分の肉體的存在から、全く高められる。その內にも外にも、介在する媒介物は少しも持たない。彼は全く純粹であつて、この絕對的純粹、透徹の立場から、所謂る多樣性の世界を眺めるのである。花や山やその他百千のものを見て、それを美と呼び悅と云ふのである。「休みなき活動」も、「永遠の靜寂」も一樣に味はれる。日本の禪詩人や禪畫家が、抽象觀念の永遠的靜寂に入るために、多樣性の世界の活動を避けると想ふのは、禪の精神と日本人の自然愛の觀念に全く反する。何よりまづ透徹といふ經驗を得れば、自然及びその多樣的な事物を二元的にでなくそのままに愛することが出來る。吾〻が、主觀・客觀を分けるために起る觀念上の錯覺を決定的なものとして抱く限り、この透徹性は分明を缺いて、吾〻の自然愛は二元論と詭辯に汚されることになる。

更に別の禪の詩人を引かう。今度は日本人で、近江の永源寺の開山寂室(じゃくしつ)禪師(西暦一二九〇—一三六七)である。

颪は飛泉を攪(みだ)して冷聲を送る、

前峯月上つて竹窓明かなり。
老來殊に覺ゆ山中の好きを、
死して巖根に在らば骨これ清からん。

この詩に、孤獨感や靜寂を讀みとりたくなる讀者もあらうが、それが全く見當違ひだといふことは、苟くも禪の何たるかを知るものには、明かである。寂室が文字で表はしたこの感情を、しみ〴〵と體得してゐなければ、禪藝術家が自然を理解するなどとは思ひもよらず、又、實際、自然を愛することも出來ぬのだ。透徹と云ふことが、自然を禪的に理解する鍵であつて、ここから自然愛も出發するのである。だから、禪は日本人の自然愛に哲學的・宗教的の基礎を與へてきたと云ふ時、この禪的の態度や感情を十分考慮に入れなければならぬ。『日本文化略史』の著者は、「彼等(貴族・僧侶・藝術家を指す)は、全自然を一つの精神が滲透してゐるものと信じ込んだ」。そして、「禪の實行者の特に目的とするところは、我執を拂つて、平靜に直感を以て、宇宙との同化を體得するにある」と推測してゐるが、これは日本人の自然觀照に實際に貢獻した、禪の役目を知らないからである。彼は「永遠の靜寂」とか、主觀と客觀との間の精神的同一性などといふ觀念を、振ひ落せぬのである。

「精神的同一」といふ觀念は、これで煩惱が收まり、永久の靜寂を經驗するといふので、兎角、人はこの觀念に引かれやすい。東洋文化及び哲學の研究者の多くは、この觀念を把握するのが、東洋人の不可思議な心理を解く鍵だと思つてゐる。だが、これは西洋人の心を以て西洋流にその神祕を解かうとするのであるが、彼等にとつては、事實このほかにどうしようもないのだ。こと日本人に關する限り、吾々は、この西洋の批評家の解釋をそのまま受取る譯にはゆかぬ。はつきり云へば、禪では、自然全體に滲み透つてゐる「一つの精神」などといふものを認めぬし、また

「我執的擾亂」なるものから、心を淨化して、それから所謂る同一性を體現しようなどとも思はぬ。この著者の言葉に從へば、「一つの精神」の把握は、明かに同一性の體現といふことになる。而してこの同一性の體現は、煩惱淨化と云ふことがあつて、その後に殘るものであると考へられて居るのである。肯定と否定の論理に從つて論じてゐる限りは、この考へを持つて居る人を納得させることは難しいが、次節でこの點をもつとはつきりさせてみたい。

五

禪の認識論に就て少しく語る必要がある。認識論などといへば哲學的に過ぎるやうに聞えるが、自分の目的とするところは、禪的直覺の諸事實に就て、少しはつきりしたことを述べたいのである。禪の特性として發揮されるのは、凡そ概念的媒介を斥けるといふことである。禪經驗の諸事實を理解しようとしてその前に媒介物をおくことは、その經驗の本質を曖昧にすることに外ならない。その實狀を簡明にしないで、却て第三者の出現はいつも複雜曖昧を創り出す。故に禪は媒介物を嫌ひ、禪を學ぶ者は、對象が何であらうと、直截に扱ふやうに教へられる。禪の鍛錬では屢々同一（アイデンティフィケーション）といふことを語るが、この語は實は正確ではないのだ。同一はその根源に主觀と客觀の二語の對立を豫想させる。所が、眞實は、禪によつて主客同一を遂げねばならぬやうな二語の對立は始めからないのである。主客の區別などは決してなかつたと云ふ方がよい。吾々の持つ分別や分離は、みな後から創られたものである。尤も後からと云つても、時間の概念をここに挾んではならない。故に禪の狙ふところは、この本來の不分離體驗を取戻すことで、語を換へて云へば、元の純粹透徹の狀態に還ることである。ここに禪が概念的分別といふものを許さぬ理由があるわけなのだ。この點で同一性と靜寂性を説く論者には、警告を與へておかなくてはならぬ。彼等は觀念に支配

されてゐる。事實に向ひ、事實の中に生き、事實とともに生きなければならぬ。

唐朝の長沙が、或日、山中を散歩して歸つてきた。寺の門に來ると、首座の僧が尋ねた。

「和尚は何處へ行つて來られましたか。」

和尚が答へて、

「わしは山を歩いて歸つてきたところだ。」

僧すかさず、

「山の何處を？」

「わしは先づ草の香のする野原に出かけ、それから、花の散るを眺めながら戻つてきた。」（始隨芳草去、又逐落花回。）

ここに、或論者の云ふやうな「變化の中やその背後にある靜寂」があるか。それから長沙がぶら〳〵歩いてきた草原や花野と彼自身との間に感知されるべき同一性とかいふものが、少しでも見え隱れてゐるだらうか。

或晩、長沙が友の仰山(きやうざん)（西暦八一四―八九〇）と月を眺めてゐたら、仰山は月を指して云つた。

「誰も皆月を持つてゐるが、ただそれを使ふことが出來ぬだけだ。」（これは「一つの精神」や「靜寂」を暗示するものであらうか。）

長沙が云つた。

「君の云ふ通りだ。所で、一つそれを使つて貰ひたい。」（「同一」とか「靜寂」とかに、その目を奪はれてゐる者は、どうしてそれを使はうとするだらうか。）

仰山云ふ。

「君ならどうやつて使ふのか見せてくれ。」(彼はその時常寂の涅槃に入つたか?)長沙はいきなり、この仲間の僧を蹴倒した。仰山は靜かに起ち上つて云つた。

「君はそれこそ獅子のやうだ。」(この獅子が金毛の獅子と同樣に一吼えすると、批評家たちの尊ぶ「精神」は、忽ち幽靈のやうに消え失せ、「靜寂」ももはやなくなる。)

月の光のさやけさを賞してゐるのだとばかり思はれた、この禪詩人達が、異樣な、然し、活氣のある場面(シーン)を演じてくれたので、吾〻も、ここで一休みして、日本人の自然愛に關聯させて、禪の意義を考へるのである。今、ここで二人の、一見して瞑想好きにして自然を愛する禪僧の心を、搖り動かすものは、眞實何であらう。

禪の認識論は觀念の媒介を借りることではない。諸君が禪を理解せんと欲するならば、熟慮に及ばず、右顧左眄することなく、端的にこれを理解せられたい。そんなことをしてゐる間に、諸君の求めてゐたものは、早くも、そこになくなつてゐるからだ。この直接に把握するといふ主義が禪の特色である。ギリシャ人が吾〻に、推理の方法と信ずべきものを敎へ、ヘブライ人が宗敎として基督敎が信ずることを敎へたとしたなら、禪は吾〻に、論理を超越し、「見えざる事物」にぶつかつても躊躇せぬことを敎へるのである。禪の見地は、いかなる二元論をも許さぬ絕對見地を見出すにある。論理は主客の別より發し、信仰は見えるものと見えぬものとを峻別する。西洋流の考へ方では、此と彼、理と信、人と神等等、この永遠のディレンマを免れることは決して出來ぬ。禪では、之等のものはこと〴〵く、生と實在の本性を見拔くことを妨げるものとして、一掃される。禪によつて吾〻が達するのは空(くう)の世界である。そこには何等觀念主義のはびこることもなく、そこには根のない樹が生長し、颯颯たる淸風が地上を吹き拂つてゐる。

禪の特性をかく簡單に見たが、これによつても、吾々は禪の自然觀を知ることが出來る。禪が自然の中に見て愛するのは、同一といふ觀念や靜寂といふ觀念ではない。自然はいつも動いてゐて、決してじつとしてゐない。自然を愛するためには、その動いてゐるときに之を捉へて、その美的價値を評價すべきであらう。その靜寂性を求めることは、それを殺すことであり、その鼓動を止めることであり、その後に殘つた死骸を抱くことである。靜寂論者は抽象化と死の信者である。ここには愛すべき何物もない。同一といふことも靜的狀態で、どうしても死と結びついてゐる。人の死するや、その出で來りし土に歸し、地と同じものになる。同一といふことは、求めなくてはならぬほどの高いものではない。吾々は自然と自分たちの間に置かれる、かかる一切の障礙を破らねばならぬ。それらが除かれて初めて、吾々は自然の生きた心を見拔き、これと生きるのであり、ここに愛の眞の意味がある。だから、この爲に、一切の觀念的な足場を取り拂ふことが肝要である。禪の方で透徹といふことを語るときは、この取り拂ひ、この心の鏡の表面を拭ひ去ることを意味する。しかし、事實の立場から見れば、この鏡は決して曇つてはゐないので、拭き清める必要はないのだが、同一とか、靜寂とか、一つの精神とか、自我意識等等の想念のために、淸掃の大作用を行ふことを餘儀なくされるのである。

かう解釋をしてみると、禪は一種の自然神祕主義、哲學的直觀主義、禁慾的な質實嚴正を唱へる宗敎だ、と云ふ者もあらう。然し、それが何であらうとも、禪は吾々に世界を見通すまなこを與へる。禪の範圍は三千大千世界といふ宇宙に及び、更にそれを超えるものだからだ。禪が眞實在（リアリティ）を洞察しうるのは、あらゆる存在の深奥を打診するからだ。禪が純粹美を十分味ふ道を知つてゐるのは、三十二相・八十種好などといふ超人的な特徴を具へた、金銅の佛像のやうな、美そのものの體の中にも生きるからである。かかる背景をもつて、日本人の自然愛は、その對象と接觸するま

まに開顯するのである。

第三章　禪と日本人の自然愛（三）

一

日本人が元來持つた自然愛は、勿論、美しい事物に對する生得の美的感覺であつた。然し、美を味ふ心の底には宗教的なものがある。宗教的でなければ、誰も純粋に美しいものを探り出して、これを樂しむことは出來ないからだ。禪が日本人の生來の自然感情を極度に敏感にしたばかりか、哲學的及び宗教的な背景を與へて、これに大きな拍車を加へたことは、否定出來ぬ。その初めに當つて、日本人は單純素朴に、周圍に見る美に惹かれたとしても、又、原始人が精靈崇拜（アニミズム）の立場から非情のものをも見る、あの流儀に倣つて、日本人が自然界の一切のものを一樣に生命があると看做したとしても、日本人の美的及び宗教的の感受性は、禪宗の教養をうけて、それ以上に滋養を攝つた。そして、この滋養物は、高い道德的な鍛錬と高い精神的直觀の形で、日本人に攝られた。

卽ち、白雪皚皚たる富士の高嶺は、空（くう）の背景より聳ゆるものとして見られ、寺の庭を飾る青松は「根がなく」「影がない」故に、常に鮮かに綠色をしてゐる。わが茅屋の屋根にしと〳〵降る雨は、雪竇と鏡淸、西行と道元が、それぞれの音に批評を加へた、昔日の反響を傳へる。寒山や『雨月』の家の老夫婦の空室に漏れ來る月の光は、又、現代の設備至らぬなき君のホテルをも今宵訪れるであらう。禪があつても禪がなくても、宇宙は相變らず同じだと、諸君

は云ふかも知れぬ。だが、自分は眞面目に明言する、禪が四疊半の隱棲の室より眺め渡す度毎に創られる、と。これは神祕に過ぎて聞えるかも知れぬが、十分これを味ひ知らなければ、日本の詩歌、日本の美術、日本の工藝等の歴史の一頁だに書かれなかつたらう。禪の人世觀・世界觀を離れては、日本美術の歴史は愚か、日本の道徳及び精神の歴史も、その深い意義を失ふに至るであらう。これなくしては恐らく日本人は、現代の科學、機械、商利的産業主義等の未曾有の猛攻擊に抗しえなかつたらう。

自分は次に、十九世紀の初め越後の國でその虛飾のない生活を送つた、僧良寛(西暦一七五八―一八三一)の禪精神を説いてみたい。彼が禪僧であつたことは、禪は日本人の生活に深く入り込んでゐるといふ自分の言葉の力を、或人が想ふ如くには弱めはせぬのだ。彼と交はるやうになつた人々は皆、卽ち、彼が起居した社會の人々は皆、いづれも良寛の生活をよしとして、そこに何か永久的な價値を見た。風の方向を知るには、野草の一葉を見れば十分である。吾等は一良寛を知る時、日本人の心にある數十萬の良寛を知るのである。

二

良寛は曹洞宗の禪僧であつた。彼の庵は日本海に面した北越地方にあつた。世間並の立場からすれば、彼は「大愚」であり、物狂ひであり、吾々世俗の人が持ちすぎてゐる所謂る常識を缺いてゐた。然し、良寛は周りの人々から痛く好かれ尊敬され、日常の生活を暗くするやうな、喧嘩や面倒なことも、偶々彼がその中に現はれると綺麗に治まつてしまつた。彼は優れた漢詩人、歌人であり、偉大な書家であつた。村や町の人達は彼の書を求めてやまなかつたが、良寛はそれをなか〳〵拒みかねた。人々が自分達の欲しいものを彼から得るため、色々の工夫をしたからだ。

自分は彼のことを氣違ひで、「大愚」だと云つたが、大愚とは良寛自身の雅號なのである。然し、彼は一切の人と自然に對して甚だ感じ易い心を持つてゐた。事實彼は愛の化身——觀音菩薩——の現はれであつた。村里離れた山にあつた彼の孤つ家が、一、二度夜盗に押込まれた。この夜盗は全くこの邊のことを知らない者だつたに違ひない。でなければ、選りに選つてこんな貧しい人の隠れ家を掠めようとはしなかつたらう。勿論、持つてゆく物などは何もなかつた。盗人はひどく當が外れた。良寛はそれを見て心を痛め、着てゐる着物を彼にやつた。盗人は雨戸を開け放しにしたまま、急いで立ち去つたが、そこから明るい月の光が良寛の室に射し込んだ。詩人良寛が面目を發揮した。

盗人にとり殘されし窓の月

今一つの詩はかうだ。

いづこにか旅寝しつらむぬば玉の夜半の嵐のうたて寒きに

この詩も亦、人間愛の隠遁者が、歡迎されぬ客(盗人のこと)の再度の訪れのあとで、作つたものといふ。訪ねられた主自身も亦、淋しい庵に凍てつく夜を惱んだにちがひない。案の定、彼は翌朝、寒氣に震へ洟を垂らしながら、實家にやつてきて寢具を求めた。

良寛は又、乞食に親切であつた。自分自身が食を乞うて歩きまはつての歸り途に、偶々出會つた不幸な仲間には誰彼なしに、持つてゐるものを直ぐやるつもりだつた。次の詩はかういふ場合の一つを詠つたものにちがひない。

墨染の我が衣手のゆたならばうき世のたみに覆はましものを

彼は自分のことには殆んど欲望を持たなかつた。近隣の大名の一人が、或時、彼の庵を訪ね、城下町に伴ひ連れてゆき、良寛の棲家と佛行のため寺を建ててやらうとしたら、この乞食詩人は、その時、暫く默然としてゐたが、鄭重

に返答を促がされると、かう書いた。

　焚くほどは風が持てくる落葉かな

かくも貧困に惠まれたこの禪詩人は、貧を歌ふ、偉大な抒情詩人(トルーバドア)であつた。彼の詩歌、特に漢詩は、かうした情感に充ちてゐる。良寛は唐朝の寒山の熱烈な讃美者だつたらしく、彼の詩には一讀直ちに、寒山の生きた、高い精神的の雰圍氣を想はせるものがある。ここに貧困を歌つたものがある。

　襤褸(らんる)又襤褸、
　襤褸是れ生涯。
　食はわづかに路邊に取り、
　家は實に蒿萊(かうらい)に委す。
　月を看て終夜嘯き、
　花に迷うてここに歸らず。
　一たび保社を出でしより、
　錯(あやま)つて箇(こ)の駑駘となる。

三

良寛は僧團生活に何を學んだか。ここにその幾つかがある。

　過去は已に過ぎ去り、

未來は尚ほ未だ來らず。
現在復(またとど)住まらず、
展轉相依る無し。
許多の閑名字、
竟日强ひて自ら爲す。
舊時の見を存する勿れ、
新條の知を逐ふ勿れ。
懇懇偏(ひと)へに參窮し、
之に參し復これを窮めよ。
窮め窮めて無窮に到り、
始めて知る從前の非なりしを。

この詩は良寛が、永劫の業(ごふ)の流れに從つて、「癡者の生活」を營む以前、熱心に佛教の研究に身を委ねたことを示してゐる。

我が生何處(いづこ)より來り、
去つて何處にか之(ゆ)く。
獨り蓬窓の下に坐して、
兀兀(ごつごつ)靜かに尋思す。

尋思するも始めを知らず、
焉(いづく)んぞよくその終りを知らん。
現在も亦復(またまた)然り、
展轉すべて是れ空。
空中且(しば)らく我れ有り、
ここに是と非と有らんや。
些子を容るるを知らず、
緣に隨つて且らく從容たり。

この「何も知らない」、そして、業(カルマ)の働くままに身を任せる、といふ哲學の實際上の結果はどうであるか。略言すれば、良寛の絕對的受動・依存・空の生活はどうであるか。彼の草庵は頗る粗末で、以て身を容るるに足ると云つた程のものだ。それで「五合庵」と名づけたが、五合は、成人一日を支へるに十分だと考へられた、米の分量である。

索索たる五合庵、
室は懸磬(けんけい)の如く然り。
戸外杉千株、
壁上偈(げ)數篇。
釜中時に塵あり、
甑裏(そうり)更に烟なし。

唯だ東村の叟あり、
時に敲く月下の門。

覺めてここに寢ぬる能はず、
杖を曳いて柴扉を出づ。
陰蟲古砌に鳴き、
落葉寒枝を辭す。
溪邃うして水聲遠く、
山高うして月色遲し。
沈吟時已に久しく、
白露わが衣を霑ほす。

四

この貧しさと孤獨の使徒、といふより彼を偉大な自然神祕主義者と呼んだ方がいいだらうが、良寛は自然と一切の自然物・動植物に、極めて溫かい心を持つた。彼の詩には庵の周りの竹藪のことを云つてゐるから、そこには澤山の筍が生長してゐたにちがひない。想ふに、良寛は筍が好物だつたのであらうが、眞直ぐに育つて、年中眞青な色をしてゐるので好きだつたのだらう。竹の根は確かと地中に植わつて、その幹は虚で、空を象徵する。良寛は竹のこの性

質を愛した。或時、筍が延びて、庵の床を突き破り始めたといふ。良寛はそれを面白がつたが、終に竹が高く延びてきて、場所が狭くなつたので、良寛は竹のために屋根をあけてやらうとして、蠟燭で屋根を焼き始めた。ことをうまくするには、それが最も手つ取り早い方法だと良寛は思つたのだらうか。恐らくは彼の念頭には、そんな考へもなく、ただこの若い植物に餘地を與へたくて、その時に最も手近にあつた蠟燭をみて、その仕事をやり出したのだらう。だが、生憎、初めに焼かうと思つたより廣範圍に火がついてしまつたので、建物全部が、勿論竹も一緒に、焼失してしまつた。竹のために屋根を焼く、誠に愚の骨頂……實際的な立場からはさうであらう。しかし、自分は彼の愚かさを宥す、といふより讃美したい氣持だ。筍に對する良寛の氣持には、何か純粋なものが、いや、神々しいものがあると云はうか。純粋の愛の行爲には、いづれもかうしたものがある。吾々人間は専ら、あらゆる實際的で貪慾な考へに終始するので、純粋な衝動に出づる深切な感情には從ふことが出來ぬのである。吾々は幾度かこの種の衝動を愼重に抑へたり抗つたりすることだらう。吾々の内部のかかる衝動は、必ずしもわが詩狂の場合の如くには無垢でないかもしれぬ。そして、これがこの衝動を抑制したり阻止したりする、意識的な理由かも知れぬ。もしさうなら、吾々は良寛を是非する前に、まづ自分達の生活から一切の不純物を淨化すべきである。

良寛が松を愛したことは、彼の詩にも見えてゐる。彼は大した話し手や書き手ではなかつたやうに思へるが、彼の感じ易い心を通したものは何でも、彼の詩に採り上げられ、その時々の氣分で、或は漢詩に、或は和歌に、或は俳句に、或は俚謡の形式で、又或は萬葉調の長歌で、作られた。良寛はこの種の作歌には悉く玄人(くろうと)であつたが、文字の上の規則に因襲的に縛られなかつたので、屢々さういふものを無視してゐる。彼が自分の内的生命に表現を與へるための、今一つ好んだ形式は書であつた。吾々からみれば彼の文學的所産の方が一層彼を動かした内心の情緒を知らせて

くれる。彼は國上山（くがみやま）の一本松を歌つてゐる。

國上（くがみ）の　おほとののまへの　一つ松　幾世經ぬらむ　千早振　神さびたてり　朝には　い往きもとふり　夕には
其處に出で立ち　立ちて居て　見れども飽かぬ　一つ松はや

この老松には何か強く心を魅するものがあつたにちがひない。事實、どんな樹でも老木といふものは、觀るものに不思議な氣持を起させ、時のない永劫の世界の彼方へと連れてゆくのである。
岩室（いはむろ）にも今一本松があつて、深く良寛に憐みの情を催させた。この樹も、昔は、大きな枝も差延べぬ若木のときもあつたにちがひない。激しく雨が降る中に、松が濡れ鼠になつてゐる姿を、良寛は見た。

岩室の　田中に立てる　一つ松のき　時雨のあめに　濡れつつ立てり　ひとならば　笠かさましを　蓑かさましを　一つ松あはれ

日本は松と杉の國である。杉は群をなすか、並んでゐる姿が見るによく、松は一本立つてゐる姿が立派だ。日本の松は概して不規則に枝を差延べ、その幹は節くれ立つてゐる。室の前に永の歳月ずつと育つてゆく一本の老松は、誠に、學者や僧侶にとつて、心を慰める、よき友である。雨に濡れしきる野中の松に寄せた良寛の心は、勿論、憐みのそれだつたが、西行の場合には、松は異なつた環境にあり、人も亦異なつた型の性格であつた。少くとも、その時には異なつた氣分であつた。それ故に、西行の歌は次の如くである。

久に經てわが後の世をとへよ松跡忍ぶべき人もなき身ぞ
ここをまた我住みうくてうかれなば松は獨にならむとすらむ　（山家集）

五

樹木の愛好者だつた良寛は又、虱の、恐らくは又、蚤や蚊の親しい友だつた。彼は萬物に優しい人間的な感情を持つてゐた。これはあまり人の心を惹きはせぬだらうが、彼が虱に思ひやりがあつたことに就て、興味ある話が傳はつてゐる。この話は押並べて、他の形態の生命にも等しく寄せる良寛の氣持を、よく説明してゐる。彼は、小春日和には、よく虱に日光浴をさせたり遊ばせたりしてゐた。彼は自分の下着から虱を一匹づつ紙の上に取り出し、日光に曝らした。そして、午後に餘り寒くならないうちに、彼等は拾ひ上げられ、良寛の懐に戻されたのである。

蚤虱ねに鳴く秋の蟲ならばわがふところは武藏野の原

この話題はあまり有益ではないかもしれないが、かかる生き物に對する彼の純粋な汚れない愛情には、何か優しく心を打つものがある。現代の衞生的清潔の觀念からは、この種の生き物を抱いてゐることには云ひ分が多多あらう。しかし英國でも、上流の紳士淑女がこの蟲と無縁でなかつたのは、さう昔のことではないと聞いてゐる。頭に鬘を被つたと云ふのも、一部分の理由は、この厄介ものをかくすためであつた。而も、又、その鬘さへ屢〻虱の卵で一杯だつたと云ふのである。それがそんな遠い昔のことではなかつたといふから奇怪である。或學者は「十八世紀になつてからも久しく虱は必然のものと看做された」と誌してゐる。更に、彼は、ジョージ・ワシントン(George Washington)が十四歳の時に寫した、「禮儀心得」の一節に次のやうな注意すべき言葉のあることを誌してゐる。

「蚤・虱・蝨等の害蟲を他人の面前で殺す勿れ。汚れや唾を見たら、巧みにその上に足をおけ。友だちの着物についてゐたら、そつと取拂へ。自分の着物についてゐたら、それを取つてくれた人に禮を云へ。」

良寛は自分の性質が子供のやうな人であつたから當然子供が大好きであつた。子供たちと遊ぶのが好きで、隠れん坊をしたり、手毬を撞いたりした。或夕方、彼が隠れる番になつて、田圃の稲塚の下にうまく隠れた。段段暗くなつてきて、良寛を探し出せなくなつたもので、子供たちは田圃から立ち去つた。翌朝早く、一人の農夫がやつてきて、仕事を始めるため稲塚を移さなければならなかつた。すると、そこに良寛がゐたので、びつくりして叫んだ。

「良寛さま、こんな所で何をしていらつしやるだ。」

風狂詩人は答へた。

「しッ、そんな大きな聲を出すと、子供たちに見つかるではないか。」

彼は藁の下で一晩中子供たちを待つたのか。彼は小さい者たちが、大人と同様嘘つきで信用できないと、少しも思はなかつたのか。だが、そんな推理の仕方は、この非實在の世界に於ける、吾々人間の仕方であつて、良寛は恐らく他の推理の法に従つたのであり、それは筍を助けるために屋根を燒く推理の法でもあつた。彼の純眞さから、良寛は小さい、罪のない、然し、氣まぐれで、いたづらな友達から、何とかして隠れようとして、一晩中野外で過したのであつた。話が多少極端に過ぎるので、その眞實性が疑はれるかも知れぬが、かうした話が流布してゐるといふ事實が、確かに、いつでも彼がこの種の行爲をやりかねまじきことを證してゐる。

今日吾々は、極めて多くの種種な因襲の下に暮している。吾々は、組織に屬する現代人の心理的背景や所謂るイデオロギーを構成する、觀念と想念、傳統と流行等の奴隷である。ホィットマン(W. Whitman)が忠告したやうには行動する譯にゆかぬ。誰も皆、完全な奴隷狀態であるが、それを悟らないし、又、それを敢て認めようともせぬ。良寛は自己の感情の赴くままに身を任せてゐるが、彼の感情は清浄此の上なく、所謂る一切の利己的な汚れを絶してゐる。

吾々は之を見ると、まるで自分たちが別世界に移されたかの如く、清々(すがすが)しい氣持がするのである。彼の子供たちに對する愛情には、一本松や床を突き破つてくる筍に對する氣持に示されたと同じで、獨立自在の心理の跡を認めることが出來る。彼が子供たちと手毬やお手玉をするのが好きだつたといふことも、良寛の自由な遊戯の心を示してゐるものである、吾々にもみなこの心はあるのだが、かういふ遊戯は大人の威嚴をきづつける氣がして、これに夢中になれないのである。

手毬やお手玉をする時、流行唄を歌つて數を算へる。手毬の彈み、兩手の返し、音律的(リズミック)な聲の調子——恐らくは、かうしたものが單純ではあるが、良寛の純眞で僞りない心の動きにはけ口を與へる助けとなつたのだ。お祭りの時、素朴な村の踊を踊るのを彼が好んだのも、同じ理由からであらう。一度若い女に扮裝して、村人と一緒に踊つてゐるのを、見つかつたことがある。近くにゐた踊り手の一人が良寛を認めて、彼の否彼女の踊り上手なことを彼是云つた。故意(わざ)と聞えよがしに云つたものだから、良寛の耳にも入つた。彼は後になつて、友達に大得意でそれを知らせたと云ふことだ。

六

吾々は皆、誰ももつと簡素な形の生活に戻つて、感情の表現の仕方も、知識を得る仕方も、もつと簡單にしたいといふ強い望みを抱いてゐる。所謂る「惟神(かんながら)の道」はそれを目指してゐる。自分は惟神の道の主唱者がこの言葉に與へる眞意を、精確には知らないが、その云ふところは慥か、人間の來る前に住んでゐたと想像される神々の道に歸り、それをそのまま再生させ、または保持するにあるらしく思はれる。この道は自由・自然・自發の道である。どうして、

吾〻はこれから迷ひ出したのか。そこに、大きな根本的な宗教問題がある。その解決は、禪佛教の或様相及び日本人の自然愛を理解する鍵となる。吾〻が「本來自然のままにある」と云ふとき、その意味は、何よりまづ、自由自發的に自己の感情を吐露し、端的に、躊躇なく、周圍に應じ、己が爲すところ、自他に及ぼす效果を顧慮せず、その行ふや、後になつて利得・價値・功績・結果などの考へが浮ぶ餘地をなからしめるやうにすると云ふにある。それ故、本來のままであるといふことは、子供のやうになることを意味する。子供といふものは利己的衝動の束であるが、それを表はす場合には、全く「本來のまま」であつて、遲疑することなく、實際的・世間的の效無效を考へることをせぬ。この點では、子供は天使であり、神の如くでさへある。子供は、大人の人〻を良識的な、因襲的な、循法的なものにさせるところの、一切の社會的工作を無視する。毫もこのやうな虛飾に富んだ人工の絆(きづな)をうけて生きぬ。かうした行爲の實際的の結果が、必ずしも、所謂る敎養のある、洗煉された、氣のきいた世間人の趣味にあふとは限らぬ。然し、問題はかかる實際的な思慮にあるのではなくて、動機の純粹性や感情の無私性や卽應性にある。かく心に曲つたところが少しもなければ、その人を吾〻は本來のままで子供のやうだといふ。ここには何か高い宗教的なものがあるから、天使を表はすによく、翼をつけた子供を以てする。禪的美術家が好んで寒山・拾得や子供連れの布袋を描くのもかういふ理由からである。

それ故、自然に歸ることとは、先史時代の原始人の間に見らるる自然生活に歸るといふ意味ではない。自由と解脫の生をいふのである。現代の生活を特に妨げ煩はしくする一つのことは、日常生活の各層に感じられる目的論の觀念である。この觀念は道德的・經濟的・知識的及び現世的の存在に關する限りは結構であるが、この吾〻の存在といふも

のは、遙かにこのやうな考へ以上のものである。吾々はさういふものに滿足しきれないで、單に道德的・知的であるより更に深く入つたものを求める。人が目的論的な生存概念の面にある限りは、決して自由とは云へない。自由ならざることが、この世に行はれる一切の苦惱、一切の悲慘、一切の軋轢の原因である。

このやうに一切を制約する諸々の規則や觀念から自由になることが、宗教生活の眞髓である。如何なる働きをする場合にも、目的を意識する時は、自由でなくなる。自由であることは無目的を意味するが、勿論、放恣といふ意味ではない。目的といふ觀念は人間の知性が或種の働きの中に讀みとつたものである。生活に目的論が入つてくると、人は宗教的にならずに道德的存在になる。藝術の場合もさうである。所謂る藝術作品に目的の觀念があまりに明かに過ぎるときは、もはや藝術は存せぬ、機械や廣告となる。美は逃げて、醜き人の手が露はに過ぎることとなる。藝術の自由は無技巧卽ち無目的に存する。かくして、藝術は宗教に近づく。そして、自然こそ完全な藝術の見本で、無始の過去より逆巻きつつある太平洋の波にも、汚れなき千古の雪に蓋はれ、大空高く聳え立つ富士山にも、明かな目的はない。功利主義に憑かれてゐるものの目には、花は種子となるものとして、種子は來るべき年年の生命を宿すものとして映る。だが、宗教的・美的な角度から觀察すれば、花は花として紅や黃であり、葉は葉として綠であつて、この場合、一切の功利主義と目的論的又は生物學的な諸々の觀念は排除せられる。

吾々は極めて微妙纖細に均衡の取れた、能率的に仕事をする機械を讚美するが、その方へ行かうといふ氣にはなれない。それは吾々とは全く別のものである、それはここに吾々の命令に、いつでも從ふばかりにして立つてゐるものだ。そればかりか、吾々は、そのあらゆる部分を機械的に知悉し、それを働かす目的も知つてゐる。この構造全體には、いはば何等の神祕もないし、機密もないし、自發的な創造性もない。一切が、物理學・力學・化學その他の科學

によつて發見された法則に從つて、全くはつきりしてゐる。しかるに、畫家が一筆二筆で作つた墨描きは、一見極めて粗笨に出來てゐるが、それは吾々の心に、或深い感情を目覺めさせ、吾々の全人格の注意を引くのである。同樣に、吾々が自然に對ふ時には、全人格がその中に沒入して、まるで自分のもののやうにその鼓動を感じるのである。合一（アイデンティフィケーション）といふことは、機械的で論理的な概念であるからして、之を語るは神聖を汚すことになり、吾々の生命のこの一面には當て嵌らぬ。ここに禪の世界があり、この一隅から良寛のやうな人がこの世間を見るのである。

七

結論に入る前に、佛陀涅槃圖（ねはんづ）に就て少し述べてみたい。これはここに紹介するのに適した題目とは思はれぬかも知れぬ。涅槃圖と日本人の自然愛や禪佛教とどんな關係がある、と反問する人もあらう。然し、自分の見るところでは、日本で普通描かれるこの繪は、佛教徒の自然に對する態度と意義ある關係を持つてゐるのである。そして、この繪は日本の禪寺と關係が深く、更に、日本人一般からも非常に愛好されてゐるから、自分はここに佛陀の涅槃の場面に關する二、三の事實を指摘したいと思ふ。

自分は未だ、現在の涅槃概念の史的發展の跡を尋ねたことはない。傳說によれば、その最初の觀念、といふより寧ろ、その圖の製作者を唐の吳道子にしてゐるところを見れば、どうも元の起りはシナらしい。然し、今のところ、それがシナ人の想像力をどれ程廣く、どれ程強く捕へたかは知るに由ない。それが人々の宗教意識に深く入つてきたのは、確かに日本に於てである。涅槃圖は日本の佛教徒、殊に禪宗教徒と親しく結びつくやうになつた。この圖には何か力強く吾々總てに訴へるものがあるにちがひない。

涅槃圖の一つの卓越した特徴は、勿論、中心人物であり、彼が弟子たちに取り圍まれて靜かに死んでゆく情景である。これを頭から脇から血を流してゐる基督の磔刑と對照せよ。基督は極めて苦痛の表情をして、十字架を背負はされて直立させられてゐるが、佛陀は何等悩みを示さず、滿足して床に眠れるが如くに見える。垂直の基督は激しい闘爭の精神を現はし、水平の佛陀は平和である。この佛陀を見るとき、滿足の精神に反する一切のものが、悉く吾々の意識から排除されるのである。

佛陀は自分に滿足してゐるばかりでなく、一切の世界と一切の有情非情のものに滿足して臥してゐるのである。彼の逝去を哭す、あの動物たちや守護神たちや又草木を見よ。惟ふにこれは、極めて大事な意味をもつた場面である。それは佛教徒は自然と戰つてゐるのではなくて、彼らと自然は一つになつて法(ダルマ)の生活をしてゐる、といふ事實を強く示してゐるものではないか。

この自然と一つ法(ダルマ)の生活をしてゐるといふ觀念及び感情によつて、佛教徒は直ちに周圍の自然に親しみを抱くのである。彼等は山鳥の啼き聲を聞けば親の聲を想ひ、池中の蓮華を見れば、語らずしてそこに無限の佛界の光榮と莊重さを認める。敵と遭つて、大義のために敵の命を取る場合でも、彼が未來の救ひを得るやうに廻向するのである。更に進んでは、新種を作る餘裕のため摘み取つた朝顏のために、人類を助ける色々の理由のため犠牲になつた憐れな動物のために、各種樣式の傑作を製するため有用に使つた古い畫筆のために、所謂慰靈祭を行ふのも、かういふ理由からである。日本人の自然愛には、かやうにして、深く宗教的な見方と感情が染まつてゐることが判る。涅槃圖はこの點から、日本人の心理に多くの光を投げるものとして、示唆に富むものと思ふ。

佛・菩薩が動植物とともに描かれるやうになつたのは宋時代の禪僧畫家の天才に依ると聞く。それ迄は佛・菩薩は

人間の感情の届かぬ超越した存在として表はされたので、いはば超自然の存在であつた。禪がシナ人と日本人の宗教意識を支配するやうになつてから、それ迄佛・菩薩の特色となつてゐた、超然として關はりのない、といふより寧ろ近寄り難い風を、その姿から取去つたのであつた。佛・菩薩はその超越的な踏臺から降りて來て、吾々普通の人間や普通の動植物、岩や山とまで交はるやうになつた。彼等が語る時は、石は點頭き、樹も耳を欹てた。さういふ譯で、佛陀涅槃には、その圖に觀るが如く、諸々の形をしたものが親しく加はつてゐるのである。

有名な京都の東福寺の涅槃圖は同寺僧の一人によつて描かれた。この種の掛軸圖としては日本に於ける最大のものの一つである。大きさは約竪三丈九尺、横二丈六尺ある。十六世紀の初め、京都の大半を荒廢に歸した內亂の時（應仁の亂―譯者註）、細川氏の軍勢は、日本最大畫家の一人兆殿司（明兆）の手に成るこの涅槃圖を、陣屋の風防ぎに使用した。この名畫の製作に關聯して一つの傳説があるが、それは佛教徒の生の哲學の特色をよく表はしてゐる。兆殿司がこの大作に取り掛かつてゐると、一匹の猫が來て彼の傍らに坐つて、繪の進行を見守つてゐた。畫家は岩繪の具の群青が欲しかつたもので、戯れに猫に云つた。

「お前がわしの欲しい繪の具を持つてきてくれれば、お前をこの涅槃圖に描き加へてやるがね。」

どういふものか、それまで世に行はれた涅槃圖には猫が描かれてゐない。それで兆殿司はかう云つたのである。すると不思議にも、その翌日猫は彼のところへ欲しい繪の具を運んできた。そればかりか、繪の具の澤山あるところへ彼を連れて行つた。畫家の喜びは非常なもので、約束通り猫を涅槃圖に描き込んでやつた。そして、そのためにこの繪は爾來廣く國民の間に有名になつてゐる。不思議な話ではないか。それは佛教徒の、卽ち、日本人の動物に對する態度をよく説明してゐるものだらう。

八

事實、日本の文學にはこの種の話が多い。然し、かうした話をこれ以上引用するよりは、日本文化史から、日本の詩人や畫家によつて表現されてゐる、自然物への深い味到ぶりを示す例を、二、三引いた方が、目的に適ふことと思ふ。そして、それらの事物が必ずしも、普通に美しいと考へられてゐるものや、束の間にして變化するところのこの世界を超えた次元を示すものに限らぬといふ事實も意義が深い。變化するといふことそのものが屢〻歎賞の的となる。活動・進歩・永遠の若さを意味するからでもあるし、日本人の特性の一面と同時に佛教的特性である、無執著の德と結びついてゐるからでもあらう。

周知のやうに朝顔は、日本で最も普通の花卉の一つである。この植物を技巧的な扱ひによつて育てるのは、栽培者側からは正に一つの藝術であつて、初夏になると日本の到る所で、共進會が開かれる。見事な大輪の花を望む場合には、多くの條件の變化を十分考慮に入れなければならぬ。だが、普通到る所の田舍の垣根・土塀・生垣等一面に夥しく夏中咲く。その一つの特異な點は、毎朝新しく開いて、昨日(きのふ)の花は一輪もないといふことだ。今朝(けさ)の花が如何に綺麗であつても、その日の午前(ひるまへ)には、もう凋んでゐる。この束の間の美しさが、日本人の想像力に痛く訴へるのである。

日本人の心理に於ける、この瞬間的傾向が本來の血にあるのか、或程度、佛教徒の世界觀(ウエルト・アンシヤウング)に基くものかは、自分には判らないが、美は何か瞬間にして飛び去りゆくものであり、十分生命に充されてゐる間にそれを味はなければ、唯の記憶となり、その生氣は全く失はれる、といふのは事實だ。このことが朝顔の花に例示されるのである。

　　朝顔は朝な朝なに咲きかへて盛り久しき花にぞありけり

美は過去も未來もなく、唯、現在があるが故に、いつも生きてゐるのだ。諸君がぐづ〳〵してゐて、頭を他に轉じると、もう美はない。朝顔は、陽の出るとともに目覺める、最初のその姿を愛(め)でなければならぬ。蓮の花もさうである。かういふ風にして、日本人は禪の教へから、自然の愛し方を、人間をふくめた一切のものを貫ぬく生命との接觸の仕方を、學んできた。

今一つの詩はかうである。

松樹千年終に是れ朽ちぬ、
槿花一日自ら榮をなす。

ここには宿命論(フェイタリズム)は少しもない。松と朝顔の兩方に、各瞬間が生命を宿して鼓動する。この瞬間の價値は、松の千年と朝顔の一日を以て量られずして、その瞬間それ自體によつて量られる。その瞬間瞬間が絶對なものであるからだ。それ故、美は、宿命論の思想でも、諸行無常論の思想でも、穢されるものではない。

加賀の閨秀俳人千代女（西暦一七〇三—一七七五）が、井戸の周りに咲いてゐる朝顔を見て、近所に水を貰ひに行つた時、彼女の心は「花の美」と、實際的な目的のために擾したくないといふ花に對する優しい氣持とで一杯だつた。この植物を、その纏はりついてゐる綱や柱から、樂にそつと移すことも出來たらうが、そんな考へは彼女の念頭に決して浮ばなかつた。美しく開いた朝顔には、何か神聖なものがある……極くありふれた種類の朝顔にしても。千代女はその瞬間に、この神聖さを瞥見することが出來たのだ。そして、吾々は十七文字に表はした彼女の靈感(インスピレーション)を幾らか汲みとることとが出來る。

朝顔やつるべとられて貰ひ水　（前篇「禪と俳句」參照）

神の如き靈感と呼ばれるものが、自然の事物を觀たときに、吾等の意識に閃めく。その自然物は所謂る常識の立場からみて、必ずしも美しいとは限らぬ、むしろ醜いかもしれない。その時、人は地上の業を遙かに越えるものだから、この經驗にはけ口を與へることだけが、多くの傍觀者には、奇代に實際的で殺風景に、きこえるのである。傍觀者がその表現の意味を十分把握し、且つ、詩人の自然感に隱れてゐる祕密を洞察できるのは、その詩人と同じ高さまで昇つてゐる時に限る。

蛙は通常、美しい生物とは見られないが、朝露に鮮やかな蓮の葉や芭蕉の葉に止まつてゐる時、俳人の想像力を動かすのである。

雨蛙芭蕉に入りて吹かれけり　(其角)

靜かな夏の光景が、背の青い、水陸兩棲の、この小動物を通して描かれてゐる。或人には、かうした事象は、些の詩的解釋を呼び起すほどにも、意義のあるとは思はれぬかも知れぬが、日本人には、殊に佛敎信者の日本人には、この世で起るどんなことでも、無意義なものはない。蛙は鷲や虎と同じやうに重要だ。その一擧一動は、直ちに生の本源と結びついてゐて、その中に、それを通して、人は最も重大な、宗敎的眞理を讀みとることが出來るのである。それ故に、芭蕉に古池の句がある。蛙の池に飛び込むは、アダムの墮落にも劣らぬ、由由しき大事である。ここにも又、創造の祕密をもらす眞理がある。

猫の子に嗅がれてゐるや蝸牛　(才麿)

ここには亦、いささかの人間的なたはむれと優しさがある。

或程度たはむれが閃めくと同時に、深い宗敎哲學的な思索を含んでゐる俳句として、自分は前篇に、蕪村の「釣鐘

にとまりて眠る胡蝶かな」を擧げて説明した。自然界のかうした事象を題材とすることは、日本文學、殊に德川時代に見事な發展を遂げた俳句の中に到るところ見受けられるのである。俳句は特に、蠅・虱・蚤・甲蟲・鳴く蟲・小鳥・蛙・猫・犬・魚・龜等等のやうな小さい生き物と關はりがある。それに又、野菜や植物や岩や山や河とも關はりが深い。周知のやうに、俳句は、日本人が自然に對して抱く、その哲學的な直覺と詩的賞味を表現する、最も一般的な方法の一つである。吾々はこの最短詩形に壓縮された感情に、日本人のこころが透き通るやうに反射してゐて、自然及び非情・有情の自然物に對し、どれ程か詩的に又直覺的に敏感であるかを示してゐるのを、見つけるのである。★

九

禪佛教の精神と關聯して日本人の自然愛を説明する最上の方法は、茶室の構造に入つてゐる、種種な觀念を分析することであらう。ここでは一定の法則に從つて、茶の湯が行はれるが、この法則は決して、勝手に編み出されたものではなく、藝術的に鍛へられた茶匠たちの精神から、無意識のうちに、次第に育つてきたものである。これらの精神が作られるに當つて、日本人の自然に對する本能が、禪哲學によつて精神的に、美的に、又は知的に、十分鍛へられたのである。茶道に就て、その歷史、その實修、その條件、その精神的背景及びそこから發する道德的雰圍氣の一切を知る時は、日本人の心理の祕密をも了解すると云ひ得るだらう。この問題は極めて興味あるが、これを扱ふと長くなるから、他の機會に讓つて、ここでは、茶の湯の中心になつてゐる、京都大德寺塔頭(たつちゆう)の一つにある一茶室のことを述べておかう。

一連りの不規則に配された飛石が終るところに、極度に低く、飾り氣のない、目立たぬ形の藁葺きの小屋が立つて

ゐる。入口は扉(ドア)によらずして、一種の孔(躙口のこと—譯者註)になつてゐて、そこから入る爲に、客は邪魔になるものをすつかり脱(と)らねばならぬ。封建時代の武士なら、始終携へてゐる大小をも取外さねばならぬ。茶室の内部は約十呎四方の薄明るい小屋で、天井は低くて、その高さも構造も平かではない。柱は鉋(かんな)をかけず、多く自然木のままである。然し、暫くして、眼がこの新しい狀況に馴れてくると、室の中が次第に明るくなる。まづ注目されるのは、床の間の書か墨繪の古風な掛物である。香爐から立ち昇る煙りは芳香を放つて、特に、人の神經を和らげる力がある。花生(はないけ)には一莖の、それも少しも派手でも見榮ばつてもゐない花しか容れられてない。薄暗い松に圍まれた岩蔭に咲く、小さい白百合の如き、その謙虚な花は、この雰圍氣の中でひときは美に溢れて、身に襲ひかかる世俗の憂ひを忘れるため、一碗の茶を啜らうと、招かれて集(つど)へる四、五人の客たち總ての眼をひきつけるのである。

さて、吾〻は床を仕切つた爐中の火の上、五德にかけられた釜に沸ぎる湯の音に耳をすます。その音は實際の湯の音ではなくて、重い鐵釜から起るのである。鑑賞家がそれを松林に通ふ微風になぞらへてゐるのは、極めて適切なことだ。それは室の寂けさを著しく增す。白雲と松籟のみが、心を慰める伴侶である山家に、唯一人で坐つてゐるやうな想ひがするからである。

かういふ環境の中に、友達と一緒に茶を啜り、床の間の墨繪や室内の茶器に關はる藝術的な話題を語るのは、奇妙に人生の煩はしさを超越させるものである。武人は日〻の爭鬪のことから、實業家はいつも頭にある金儲けのことから遁れる。この鬪爭と虛榮の世界に、粗末ながら、相對の有限界を超え、永遠なるものをも一瞥し得るに足る一隅を見出すのも、誠におもしろいではないか。

自分は結末として、趙州(西曆七七八—八九七)が弟子に茶を振舞ふに禪的な心を以てしたことを話したい。

西洋人などから見れば、この種の飮みものを啜ることは何等問題とするには足りず、現代には、もつと考へねばならぬ重大なことが多多あるのに、日本人はどうも、日常茶飯事を重んじ過ぎる、とも思はれよう。彼等がどう思はうとも、禪匠と茶匠は、彼等の禪を、茶を、わびやさびを、心しづかに味ひつづけるに違ひない。彼等は自分達がやつてゐることの價値を確信してゐるのである。

或時、一人の僧が趙州のところへやつてきた。

「お前さんはここへ來たことがあるかね。」

と、趙州が尋ねた。

「ありません。」

と僧が答へた。

「まあ、お茶でも一つ召上れ。」

別の僧がやつて來た時も、趙州は同じ問を出すと、今度はその僧が、

「前に一度お訪ねしたことがあります。」

と答へた。

「まあ、お茶でも一つ召し上れ。」

と、相變らずだ。

後にその寺の院主が尋ねた。

「和尚は、ここに來たことのある者にも無い者にも、同じ扱ひをするのは、どういふ譯ですか。」

趙州が呼んだ。

「オイ、院主さん。」

院主が「ハイ」と答へると、趙州透かさず、

「まあ、お茶でも一つ召し上れ。」

後になつて、睦州和尙がこれを知つて、趙州のところから來てこのことを傳へた僧に、

「趙州の考へはどういふのだ。」

と尋ねた。

「老獪な手段に過ぎませんね。」

といふ答だ。

「氣の毒に、趙州はお前から溝泥(どぶどろ)を一杯引かけられたことを知らぬ。」

かう云つて、和尙はその僧を打つた。睦州は今度は從者の一人に向つて云つた。

「お前は趙州のことをどう思ふ。」

その從者は恭しく和尙の前にお辭儀をした。すると、和尙は彼をも打つた。

趙州のところから來た僧が、後でその從者を訪ねて云つた。

「和尙があのあとで貴僧を打つたのはどういふ積りだつたのでせう。」

從者が云つた。

「和尙でなければ誰もあんなには自分を打たないでせう。」

結局、一杯の茶を啜るといふことは詰らぬことではない、それは實に重大な結論を含んでゐるのだ。所謂「茶道」も亦、日本人の文化史に就て、語るべき重要なことを持つてゐるかも知れぬのである。

第四章　禪と日本人の自然愛（四）

次に掲げる櫻の歌は、日本人が如何に花に、卽ち、一切の自然物に、激しい愛著を持つてゐるかを示すため、自分が日本の和歌の中から手當り放題に引いたものである。この自然愛の感情は、必ずしも、禪の教へと結びついてはゐないが、到るところで自分が云つてゐるやうに、日本人の心の美的敏感性を深め、結局、その心を自然の神祕的理解から發する宗教的直覺に根ざすやうにさせるのに、禪が大きな助けとなつたのである。⋆

ところで、日本人の心は、墨繪の場合と同じやうに、その詩的感情を出來るだけ少ない言葉を以て、表現するやうにしてきた。三十一文字の和歌は十七文字の俳句になつた。かう考へる人がある。日本人の心は未だ全く、哲學を生活から、觀念を直接經驗から、分けてゐない。つまり、まだ高度な知性の發展を遂げてゐない。この故に、依然として、かかる和歌や俳句のやうな最短詩形で滿足してゐて、そこには、整然たる觀念の排列も、高度に發展した感情の知的展開も、實施されぬのだ、と。又、かう云ふ人もある。日本語は語彙が貧弱で限られてゐるから、これを以てしては偉大な詩は作られぬ、と。これらの批評はそれだけとしては眞實であらうが、一般論といふものはすべて一面の眞理しか表はさぬものである。日本の詩歌の由來に就ては、心理的・哲學的・歴史的な背景を含む種種の分野で、これを適當に分析しなければならぬ。

日本の詩歌に就て、少くとも云ひうる一事は、形式が短いから、それを作成するに至つた思想や經驗や環境に、又、そこから起りうるそれらのことに、特に言及するのを省略するといふことである。これらの省略された事柄は、讀者が補ふべく、それ故、讀者はその詩人の生きる肉體的・心理的な狀態に精通してゐなければならぬ。

日本の詩人の詩的天才は、最も意義の深い關聯のある點を選んで、それによつて讀者が、十七文字に含まれた詩的聯想の一切を呼び起すやうな效果を持たせることに存する。然し、俳句の祕密は必ずしも單に暗示性にあるのではないことを記憶せねばならぬ。

二、三の例を擧げよう。

江戸時代の俳人寥太に、五月雨の降りつづいたために、夜な夜な隱れてゐた後で、或夜そつと思ひがけなくも、松の樹の間から現はれた月に對する、彼の感情を表はした句がある。これは彼にとつて非常に悅ばしい驚きだつたにちがひない。日本の雨季は極めて陰氣で、春の宵の一面霞んだ地上に、優しい、和やかな、懶い影を落す朧月を愛する人々には甚だ辛い。

五月雨や或る夜ひそかに松の月

正德の人情は次の俳句を生んだが、これは今日では一つの諺になつてゐる位だ。

雪の日やあれも人の子樽ひろひ

この句は見たところ莫迦らしく思はれるが、初雪がどういふものか、封建時代の樽拾ひがどういふものか、を知る日本人にとつては、哀情(ペーソス)に充ちたものなのである。初雪はその冬最初の一番寒い日である。だが、同時に有閑階級にとつては、外に出かけて、どこか郊外の庭の佳い旗亭で、細(ささ)やかな、打ちとけた酒盛りをする日である。この詩人も、

恐らくは、さうした宴會にゆく途中で、貧しい少年が道端に捨ててある小さい酒樽を拾ひ上げてゐるのを目撃したのであらう。その少年の着物は寒さうだつた。多分襤褸(ぼろ)だつたらう。そして、跣足(はだし)であつた。これが詩人の同情を呼び起した。あの子も人の兒だ、贅澤三昧をしてゐる多くの同じ年頃の子供たちもあるのに、何故あんなに苦しまなければならぬのか。正義の念が自づと現はれる。彼が詩人フッド(T. Hood)だつたら、「襯衣(シャツ)の歌」を書いたことだらう。

三十一文字の和歌は俳句より多少多くを表現することが出來るが、單に暗示に過ぎぬ思想を繋ぐために屢々註釋が要る。和歌が三十一文字以上に發展しなかつた理由の一つは、日本の詩人がもつと十分に自己表現を欲する時は、日本文學に色々な形で現はれる「散文詩」と呼んでいいものに頼る、といふ事實に基くのである。

次に載せる櫻の歌は四題目に分たれる。

(一)は、主に花を散らし易い風と雨に關したものである、櫻の花はせい〴〵一週間位のものでどうも長く續かぬ。四月初旬不意に開花して、山や河岸は花の塊のやうに見える。これは他の多くの樹々が未だ裸かの頃であるから、殊に眼をひくのである。

(二)は、櫻の滿開の節の美觀を歌ふものである。例へば、全山あでやかな花の色に包まれた吉野は、見るも誠に壯麗な眺めである。暖かい、懶い陽が、霞んだ大氣を通して、その上に照れば、東京や京都の全市民も、全く陶然となるであらう。

(三)は、歌人によつてそれ〴〵その趣向のままに解釋された、花の精神に及んでゐる。最後の

(四)は、櫻の花の開くを待ち焦がれる氣持を描く。

少くとも、日本人が櫻を重んじる一つの事由は、櫻が、わが國の人々にとつて春の象徴だからである。櫻が開く頃

は、春も漸く闌で、日も永くなり、人は冬の遠く去つたことを悦ぶ。

（一）

花散らす風の宿りは誰かしる我に教へよ行きて恨みむ　（素性法師、十世紀）

吹く風をなこその關と思へども道もせにちる山櫻かな　（源義家、西暦一〇四一―一一〇八）

つらき哉などて櫻の長閑なる春の心に倣はざりけむ　（藤原俊成、西暦一一一四―一二〇四）

春風を厭ふ心をひきかへて隨ふ花を今は恨みむ　（慈圓僧正、西暦一一五五―一二二五）

いづくにて風をも世をも恨みまし吉野の奥も花は散りけり　（藤原定家、西暦一一六二―一二四一）

（二）

年ふれば齡は老いぬしかはあれど花をし見れば物思ひもなし　（藤原良房、西暦八〇四―八七二）

折くだる爪木こるをに物申すかの峯なるは雲か櫻か　（源頼政、西暦一一〇四―一一八〇）

み山木のその梢とも見えざりし櫻は花にあらはれにけり　（源頼政）

うらうらとのどけき春の心よりにほひいでたる山ざくら花　（賀茂眞淵、西暦一六九七―一七六九）

もろこしの人に見せばやみよし野のよし野の山の山ざくら花　（賀茂眞淵）

春の日の長きを時とさきそめし神代うれしき山櫻かな　（石川依平、西暦一七九一―一八五九）

吉野山霞の奥は知らねども見ゆる限りは櫻なりけり　（八田友紀、西暦一七九九―一八七三）

緋威しの鎧を著けて太刀佩きて見ばやとぞ思ふ山ざくら花　（落合直文、西暦一八六一—一九〇三）

西行のことは、本書でも既に屢〻云ひ及んだが、彼の名は日本文學史のみならず、日本文化への佛教の影響の歴史の上でも、忘れることは出來ぬ。彼は禪以前の時代の人だが、彼の精神、彼の自然理解、彼の自然と生き、自然と一つになるといふ熱烈な思慕の情は、彼を雪舟・利休・芭蕉その他の人〻と親しく結びつけてゐる。事實、芭蕉は同じ階級のものとして、自らを西行と一つ仲間にしてゐる。西行の櫻を愛する心は、次の歌を詠ずる程であつた。

ねがはくは花のしたにて春死なんその如月(きさらぎ)の望月(もちづき)のころ

日本とシナでは、佛陀の寂滅は陰暦二月の十五日といふことになつてゐる。それ故、西行は、櫻も亦恐らくは開いてゐるその頃に、死にたいと希つたのだ。如月の望月は一般に現代の暦で、三月末か四月の初めに相當する。西行の祈願は充された。何故かと云ふに、建久元年(西暦一一九〇)二月十六日に歿したからである。彼の櫻に對する愛著は、墓の向う側にまで及んだ。彼の願ひは次の如くであつたから。

佛には櫻の花をたてまつれわが後の世を人とぶらはば　★

惜しまれぬ身だにも世にはあるものをあなあやにくの花の心や

今さらに春を忘るる花もあらじやすく待ちつつ今日も暮らさむ

おぼつかないづれの山の峯よりか待たるる花の咲きはじむらむ

彼も亦、多くの日本人と同じやうに、月を極めて愛した。月光は特に日本人の想像力を刺戟し、苟くも和歌なり俳句なりを作らうと希ふほどの人は、誰も、月を詠み落しはせぬだらう。これにはわが國の氣象的狀態も與つてゐる。日本人は、柔かさ、和かさ、薄暗がり、微妙な暗示、及びこの範疇に屬するものは何でも好きである。吾等は激情的

ではない。時には地震に驚かされることもあるが、蒼ざめた、魂を慰めるやうな月光に照らされて、靜かに坐つてゐることを好むのである。吾等は、概して、焰のやうに輝くもの、刺戟の強いもの、あまりに個性の著しきものを嫌ふ。月影は照りかがやけど、大氣の狀態のため、地上の物象はこと〴〵く、あまり強く個性化しては見えない。或神祕的な、模糊としたものがひろがつてゐる。これが一般に日本人の心に訴へるやうに思はれる。西行は山家に獨り棲んで、この月の精神と交(かた)らひ、死後尙ほ月を想ふの情に堪へず、月ゆゑに、他にひかるるものもなきこの世をも去るのを忌んだ。事實、淸淨の國土(淨土)とは、かかる美精神(エスセテイコ・スピリチユアル)的な味到の心の超現世的投影に他ならぬのである。

尋ね來てこととふ人のなき宿に木のまの月の影ぞさしくる
いつか我この世の空を隔たらむあはれあはれと月をおもひて　(山家集)

(三)

ささなみや志賀の都はあれにしを昔ながらの山ざくらかな　(平忠度、西暦一一四四—一一八四)
行暮れて木の下蔭を宿とせば花や今宵の主ならまし　(平忠度)

(四)

花咲かば告げよと云ひし山守の來る音すなり馬に鞍おけ　(源賴政)
吉野山花まつ頃の朝な朝な心にかかる峯の白雲　(佐川田昌俊、西暦一五八〇—一六四三)

第五章　禪　と　能

——謠曲『山姥』——

能の研究は實に日本文化一般の研究となる。その中には日本人の道德觀念・宗教的信仰・藝術的思慕が含まれてゐる。能は昔武士階級から庇護されたので、多少嚴肅な雰圍氣につつまれてゐる。次に示す謠曲は普通最も知られてゐる二百番の中から選んだものであるが、特に興味あるものである。

『山姥』は深い思想の滲みこんだ佛教的な特に禪的な謠曲である。それは恐らくは僧侶が禪を廣める爲に書いたものであらう。然し、誤解されて、多くの能の愛好者もこの曲の眞意を逸してゐる。山姥といふのは、文字通りには「山の老女」といふのだが、それは吾〻誰の心にもひそかに動く愛の原理を現はしてゐる。普通自分たちはそれと意識せずに、始終それを誤用してゐる。多くの人は愛とは何か見た目の美しい、若〻しい、たをやかな、魅力のあるものだと思つてゐる。が事實は違ふ。愛は人の目には止まらぬが惜しみなく働くものであるから。目に止まるのはその働きの表面的の結果だけで、人はそれを美と考へるが、本來愛の働きは美しいのがあたりまへである。然し、愛そのものはよく働く農婦のやうに、やつれた姿をしてゐる。他のものの爲に苦勞を重ねるところから、その顏は皺だらけで、その髮は眞白だ。解決しなければならぬ難問を多く身に附けてゐる。その生活には苦勞の絕え間がないが、喜んでそれに耐へる。世界の果から果へと旅をつづけて、休むことを知らず、止まることを知らず、憩ふことを知らぬ。

かかる倦むことを知らぬ働きといふ點から見れば、愛を表現するのに山姥を以てするのはふさはしいことである。

山姥の話は古來、日本人の間に廣まつてゐたに違ひない。彼女は必ずしも醜惡な老女ではなかつた。普通年寄に現はされてゐるが、至つて恵み深い性質で、村にやつて來ては、立ち去つた後には福を授けて行つた。山姥は山から山へさまよひ、村人や山人に目をかけてくれると思はれてゐた。謠曲『山姥』の作者は、この觀念を作品の中に盛つて、山姥を以て、自然と人類の背後にある眼に見えぬ力とした。人々は普通、好んで哲學・神學・文學において、かかる力について語るが、單なる話以上に出ようとはせぬ。現實にそれが現はれるとなれば躊躇する。丁度、いつも龍を畫いてゐる畫家の前に、本物の龍が現はれて、その神祕的な姿を、もつと眞實に忠實であるやうに畫かせようとすれば極度に驚いて畫家は氣を失つてしまふやうなものだ。人々は山姥のことを謠ふが、彼女が親しく現はれて、その生の内面を見せれば、途方にくれてどうしていいか判らない。それ故、禪の說くやうに、吾々の意識の深奥を深く掘りさげんと思ふならば、自らの手で現實を把握することを恐れてはならぬ。

豫めこれだけのことを云つて置けば、謠曲『山姥』を理解することが出來るであらう。その意圖はこれまで、外國の記者からも、日本人からも、甚だしく書き誤られて來た。謠曲を飜譯することは難しい。恐らくは不可能なことであらう。その不可能なことをやらうといふ大それた考へは自分には毛頭ない。次に示すのは、この謠曲に、美しく與へられてゐる一切の文學的潤色を去つた、單なる梗概である。

昔、都に百魔山姥(ひやくまやまうば)といふ舞妓(ぶぎ)があつた。山姥の唄と舞が妙(たへ)なるによつて人々からかく稱せられた。或時彼女は、信濃の善光寺に詣らうと思ひ立ち、供を從へて北日本の山々を越え、長途の旅に立つた。この謠曲はその時代の文學に

特有な面白い文體でこの旅路を敍してゐる。二人は遂に越中と越後の境なる境川までやつて來た。

從者、「到頭、越中と越後の境まで來てしまひました。ここで一休みして、これから先の道のことを尋ねてみませう。」

舞妓、「西方淨土は十萬億土にあると日頃きいてゐる。私たちは今、阿彌陀の寺に眞直ぐに行く途中です。そこからは、臨終に際して阿彌陀佛が迎へに來ます。ここから乗物を棄てて、徒歩で上路（あげろ）の峠を越えて行かう。歩く方が功德になるから。私達は修行の旅をしてゐるのです。」

從者、「はて不思議な！　まだその時でもないのに暗くなつて來ました。どうしませう。」

二人がかく思ひ煩つてゐると、一人の女が現はれて、彼等に云つた。

「旅のお方、あなた方に御宿を致しませう。ここは上路の峠とて人里離れた所です。早くも夜にならうとしてゐます。今宵は私の賤しき小屋にて御過しなさい。」

二人はいたく喜んで、この申出をうけた。彼等が落著いたとき、その見知らぬ女が更に、山姥の歌を一節うたつて聞かせて欲しいと申し出た。これは彼女が長らく胸に抱いてゐた望みであり、この爲にこそとりわけて、日脚を速め夜に向はせて、自分の隱れ家にこの徒歩の人たちを迎へたのであつた。二人はこの女主（をんなあるじ）が自分たちが誰であるかを推測して誤らぬことを不審に思つた。

女、「あなた達だといふことをお隱しになつても駄目です。あれにおいでの方は百魔山姥と云つて都にかくれなき舞妓（ひと）ではございませんか。あの歌の次第は山姥が山めぐりをするのを作つたものです。さあ、それでは、その素晴しい曲を聞かせて下さい。尤も、あなたは御自分が歌ふ山姥の本ものを御存じないでせう。山姥は山に棲む

鬼女とお考へかもしれません。山姥が鬼であらうと人であらうと、それは介意しません。山姥が山に棲む老女というならば、とりも直さず、それはこの妾（わらは）のことです。あなたはその妾のことを歌つて下さる。眞實、妾のことを御心にかけて下さるならば、何故に、妾が身を弔ひ、祈りを捧げて、悟りをひらき、解脱を得られるやうにして下さらないのですか。萬の德の流れ出るみ佛に、あなたの歌と舞とを獻げて下さい。かういふ次第で、妾はあなたにお會ひしたいと思つてゐたのです。」

舞妓、「これは又不思議なことを聞くものです。それでは、あなたは誠の山姥だつたのですか。」

女、「多くの山々を廻つて此所（ここ）に來たといふのも、ただ、わが名の德を、己が耳にて、聞きたいばかりにです。さあ、あなたの山姥の歌を謠つて下さい。」

都の舞妓は快く、女主の氣に入るやうにした。彼女が歌と舞を始めようとした時、この不思議な女は、それでは自分も誠の姿を現はして、夜もすがら一緒に謠はうと云つて、消えた。

（ここで少しく書き添へておきたい。自分たちは、とりわけ哲學者や知識人は、觀念（アイデア）を弄びたがり、實在（リアリティ）を厭がる。實在が現はれると、恐怖する。或は、これを觀念の型に當嵌めようとする。これは或程度まで正しい。吾々は皆、實在論者（リアリスト）の非難の聲にも拘らず、どうしても觀念論者（アイデアリスト）たらざるをえないのであるから。だが、ここに忘れてはならぬのは、理想主義・現實主義いづれの範疇にも屬せぬものがあつて、吾々は自分たちの生の根柢に達するためには、どうしてもこの「或るもの（サムシング）」に面と向はなければならぬ、といふことである。）

（中入）

舞妓とその伴のものとが、この「山々の老女」の乞をいれて舞を舞ふ仕度にとりかかつた時、老女が大要次のやうな獨白(モノローグ)を述べるのを耳にした。

「何と深い谿だらう。何と底知れぬ淵だらう。ここには前生の業に苦しむ人々も見えれば、幾生の善をよろこぶ人々も見える。けれども、善といひ惡といひ相對的のものにすぎない。それの出どこは一つの源だ。悅ぶべきものも悲しむべきものも何もない。超越的智慧(トランセンデンタル・ウイズドム)の域深く見入れば、そこには特殊の境界が目前にひろげられて、隱れもない。河は谿をめぐつて流れ、巖は大海の浪に對して立つ。峨峨としてそこに峙つ深紫の崖を誰が削り出したのか。陽にきらめく紺碧の水を誰が染めなしたのか。」

老女は今や木深い山蔭から、本然(ほんねん)の姿をして現はれる。兩人は恐れをののく。その聲は人間だが、髮は銀白、眼の光は星の如く輝き、さて面の色は紅くて鬼瓦を想はせる。然し、彼女は二人に心配するには及ばないと云つてきかせる。正體を現はしてみせたといふのも、普通吾々は生の表面ばかりを見てゐるが、その背後で、彼女がどういふ働きをしてゐるかを知らせよう爲、又、その精神の働きが外に表はれる結果をかやうな容貌に象徵化して知らせよう爲である。さて、次に、山姥と都の舞妓とによつて山姥の歌の序曲が續く。事實、それは山姥が自分のことを歌ふのか、舞妓が山姥のことを歌ふのか、區別し難い。兩者は互ひに混りあつてしまふ。それは人類の眼前で日々行はれる此世の劇(ワールド・ドラマ)の中での、「山々の老女」の演ずる役を歌ひ說くといふのが主眼である。

歌はこの舞妓と老女の、想像と現實の、劇と人生の、相會ふといふ稀なる機緣から始まる。

「花は開き月は滿つる春の宵を、詩人はいみじき言葉をもつて云つてゐる、春宵一刻價千金、と。百魔山姥と誠の山姥との相遇ふこの夜はそれ以上の値がある。さあとも〲に、この思ひがけない事柄を歌に歌はう、吾々の

言葉が傳へ得るものならば出來るだけ傳へよう。鳥の羽ばたくやうに歌ひ、瀧のやうに鼓を打ち、風にひらめく花や雪のやうにわが袖を飜さう。音といふ音、動きといふ動きは皆法(ダルマ)より出るのだ。山姥が山から山へさまよひ歩くのも、たとひ骨が折れ苦しくとも、それは法(ダルマ)に根差してゐるのだ。」

次いで、山姥の棲家(すみか)なる海近き山を敍述する。

「山はもと塵の積つたものであるが、次第に高くなつて、何千尺の高さに達すれば、その頂は雲に隱れる。海は苔の露の溜つたものにすぎないが、それが溜り溜つて、波濤さかまく涯なき水のひろがりとなる。巖打つ波は萬雷の如く谷〻にひびいて、空洞に充ち、その谺はやがて虚空に消えゆく。

ここに妾(わらは)が棲家ありて、高き峯〻に圍まれ、深き谷〻を見下ろし、山波超えて遙かに限りなき水を見る。眞如の月、かなた水平線より上れば、その影は銀(しろがね)にかがやいて無限にうねる。騷ぐ波に落ちる。風は屋後の森に通ひ、その聲に常樂の夢は破らる。寂けき月影を前に、鳴りわたる樹〻を後ろに、妾はまるで、諍ふ聲もきこえず、鞭つ音もおこらぬ古の裁きの庭にただ獨りある身のやうだ。

人里遠く離れし山中にただ一人ある時、寂しき鳥の聲、樵夫の斧の音に妾はしば〳〵耳を傾けて、我身を取り巻く絶對的な靜寂を悟る。悟達の頂上を見上げては、深き眞理への無限の思慕に思を致す。測り知れぬ深き谷の開けるを見下ろしては、物みな沈みゐる無明の深さを想ひ起して、わが業(ごふ)の終ることなきを知る。

わが來たる所を君は尋ぬれど、何處(いづち)より來れることもなく、定まれる棲家もない。妾は雲と共に、山より山にさまよひ、地の果て〳〵までも、足跡を附けざるはない。妾は此の世の人ならず、姿を變へてさま〳〵に生く。今

ここにしては、わが業(ごふ)のままに、山姥となりて現はる。絶對同一の見地よりすれば、善惡は相對の姿に過ぎぬ。「色は空にして空は色なり」。佛陀の聖なる敎へは世情のうちに現はれ、悟りは煩惱のうちにこそ求めらる。佛陀のいますところ、ものみなあり、ものみなあるところ山姥亦生く。柳は綠に花の色はさまぐ〵にして春を迎ふ。これこそ現世と法(ダルマ)の道だ。

妾がこの世にあり、この世とともにある時、村人の山に來りて薪をとるを助ける。彼等は重き荷を負ひ花の木蔭に少時の憩ひを求める。妾は村人とともに月夜を重荷を分ちて歩き、村まで送れば、彼等は一日の働きを終りて安らかに眠るであらう。妾が機織りに役立つことあるも、その人はよもこれに氣づくまい。その機を窓近く据ゑ、梭(ひ)にいそしむ時、輪と臺のメロディに合せて、戸外の鶯が囀る。これを見守るものもなく手をかすものもなきに、恰かも自づと進むが如く、機織りは障りなく進む。秋深く霜が地をよそほふとき、家婦達は冬近きを知つて暖衣をおもふ。村の家〻よりは月夜に衣打つ砧の音が聞える。その時、山姥の手が砧の音とともに動くとは、よもや彼女たちも想ふまい。

都に歸つたら、山姥が勤めるかかる數〻の役割を、歌にうたつて下さい。しかし、さう妾が望むのも、これも一種の妄執といふものでせう。あなたがどう云はうと、山から山へとさまよふのが、永へに妾のつとめです。たとひそれがいかにつらからうとも。

一樹の蔭を分ちあひ、一河の流れを汲みあふも、みな他生の緣といふもの、わたし達の間では殊にそれが深かつたのです。あなたが妾のことを歌つて名を擧げたのも假初(かりそめ)のこととは思へません。枝葉の浮かれごとを歌つても、つひにはそれが、佛陀の德を讃へる因となるでせう。お名殘り惜しいが、お別れする時が來ました。それでは左

様なら、お達者で……。」

かう云つて、山姥は百魔と従者に別れを告げる。しばらくすると、何處へとも誰も知らない所に消えて行つた山姥の山唄が、遠くに聞える。

「左様なら。妾は今山〻へ戻るところだ。
春は梢も重たき花を尋ねて山をさまよひ、
秋はさやけき月影を見るによき方を尋ねて山をめぐり、
冬は山〻を白く包む雪とともに山をただよひ、
永久(とこしへ)に、移りゆくことがわが定命(さだめ)です。
しばし玆に、山姥の姿を假りて、あなたの藝の主題となるのも、よろづのものへの妾の妄執です。」

見よ、彼女は今しここにゐたが、
もはや、何方にも姿は見えぬ
山〻を越えて飛び去りゆき
その聲は谷間に谺する
永久に山より山へとさまよひつつ
無何有(むかう)の國へと消え去つた。

第六章　禪と茶人

――利休そのほか――

千利休(西暦一五二二―一五九一)の生涯を簡單に敍しておくのも徒事ではあるまい。彼は、今日、日本で行はれてゐる茶道を築き上げた人であり、茶の宗匠はすべて、彼の子孫たちの手から、師範の免許狀を與へられるのである。現今の茶道は、その初代の茶人達を活氣づけた精神を、そのままに傳へてゐないやうだし、利休時代ほどに禪を含んでもゐないやうだ。これは仕方のないことであらう。

千利休は堺の豪商の子として生れた。泉州堺は當時貿易港として榮えた都會であり、茶の湯は最初富裕な商人たちの間で發達したと思はれる。それは一種の娯しみにもなつたし、金力があつたから、自づと茶に使へる立派な舶來ものを所有しえた。茶人たちの珍奇な美術品に對する並々ならぬ嗜好(バンシャン)は、かやうにして恐らくはこの堺の商人から始まつたのであらう。その點に於ては、彼等は足利義政の美的趣味を反映したと云つてよい。後で自分は茶道史に於ける二、三の逸話を語りたいが、それによつて、茶人のみならず、あらゆる階級の封建諸侯が、茶器に對して異常な執著を示したことが判るであらう。彼等は珍奇な茶碗やなつめに欣んで莫大な價格を拂ひ、その器の所有者は大名・商人・文人の間に眞に羨望の的となつた。

利休は若い時から茶を習ひ、五十歳の頃には茶道に通じた大宗匠の一人として認められた。正親町天皇から特に賜

つた法名卽ち利休といふ名によつて、彼は爾來史上に知られてゐるのである。織田信長は茶道の偉大な庇護者であり、利休を非常に贔負にした。彼は信長の死後、その跡を繼いで遂には當時の日本の軍事的・政治的の權力を一手に收めた豐臣秀吉に知られるやうになつた。秀吉は利休に茶匠として三千石の知行を與へ、敵と干戈を交へる間にも、利休を伴つた。當時の不安時代に、茶の湯が封建諸侯の間に愛好せられ、兵馬倥偬の間にも之を廢することは出來なかつた。茶會は屢〻政治的な擬態（カモフラージュ）となり、諸將たちは四疊半の茶室に籠つて重要な政治を議したと推せられる節がある。利休は之に對して堅く沈默して祕密を守つた。彼はかかることの十分出來る人だつた。

利休は、京都五山の一、大德寺で禪を學んだ。彼は茶道に取り入れたわびが禪から出たこと、禪を修行しなければ茶道の精神に入ることは出來ないことを知つた。彼は實生活ではわび人卽ち不如意の人ではなく、物質的な富、政治的權力、非凡な藝術的天才に惠まれてゐたが、心には深く、眞のわびの生活に憧れてゐた。然し、周圍の事情は全くその反對に赴いた。さういふ氣はないのに、次第に世俗の葛藤に卷きこまれ、遂に或る明かならぬ理由で、專横な主君秀吉の不興を痛く蒙つて自刃を命ぜられた。この重罰を下した表面の理由は全く瑣細なことだが、どうもそこには何かもつと重大な、恐らくは政策的な事情が伏在してゐたに違ひない。

利休は當時七十を越してゐた。その命を受けると、彼は自分の室に退いて、最後の茶を點じて、心しづかにそれを樂しんでから、辭世の漢詩と和歌を認ためた。

人生七十、
力（リキ）囲（クワ）希（キ）咄（トツ）。
吾（ワガ）這（コノ）寶劍、

祖佛共殺。
提る我得具足の一つ太刀今此時ぞ天に抛つ

この悲劇的な死に利休が遭つたのは、天正十九年二月二十八日のことで、それによつて、彼はその茶道とわびの理想化とに捧げた華々しい生涯を閉ぢた。

利休に就て語られる次の逸話は、虛實はともかくとして、彼の性格に光を投げるものとして興味がある。

（一）秀吉が利休の家の朝顏の美しく開いたのを知つて、見せて吳れと所望した。翌朝、秀吉が利休の家の庭に入つてゆくと、朝顏の影も形もなかつたので、不審に思つたが何も云はなかつた。所が茶室に足を入れると、何と、そこに唯一輪の朝顏が鮮やかに生けてあつた。

（二）或日、秀吉は利休をへこましてやらうと思つて、黃金の鉢に紅梅一枝を添へて、「それを生けてみよ」と命じた。利休は卽座にその小枝を手にして、花をむしり取つて、鉢の中に散らした。咲ける花、蕾の花、黃金に燦と映えて、美しさ限りがなかつた。

（三）或春の日、秀吉は利休から招かれ、一疊臺目*の席に通され、入らうとすると、天井から釣るした釣花生に、しだれ櫻の咲き開いた枝を垂らしてあるのに眼が止まつた。花は躙口までも咲き滿ちてゐた。これが痛く秀吉の氣に適つた。秀吉といふ人は、茶道にも心を寄せたが、もと〳〵贅澤で派手好きであつたから、文字通り室に充ち充ちた、その爛漫たる櫻の花を歎賞久うして、暫しは室の外に佇んでゐたのであつた。

＊　小茶室、疊一枚の四分の一だけ爐を切り、又は板敷にすること。代目(譯者註)。

(四) 利休がまだ茶道の修行をしてゐた頃、彼の師匠が露地(茶室の庭)を掃くやうに命じた。利休が出てみると、露地は既に師匠の手で清掃されてゐて、一塵も止めてゐなかつた。しかし、利休は師匠の心をすぐ悟り、少しく樹を搖つて、幾葉かを地上に落した。師匠は痛くこれを悦んだ。

(五) 利休はわび・さびの見地から、美に對しては極めて敏感だつた。些かでも之に背いたことはすぐ彼の目にとまつた。或初冬の茶會に招かれた時、彼は壻の宗安を同道した。露地に入ると、その門にいとも古びた戶を使つてゐるのを見て、宗安はその寂びたる味の深きを云つた。しかし、利休は皮肉げに笑つて云つた。

「寂びてゐるどころか、これは贅を盡したものだよ、よく見るがよい、こんな戶がこの近在で得られる筈がない。定めし、人里離れた山寺からでも手に入れたに違ひない。それをここまで運んだ勞力を考へれば、並々の金高ではあるまい。眞のわびを辨へた主人なら、自ら近くの戶を商ふ店に出向いて、出來合で手頃な戶を誂へ、それを有合せの古板ででも繼がせただらう。それでこそ、ここの戶はわびの味を持つたらうに。ここの趣味はほんものではないね。」

こんな風にして、彼の壻は實地に就てその道を教はつた。

(六) 利休が長男の道安の茶の湯に行つた時、露地に立つて、連れの客に云つた。

「飛石のうち、一つだけ一寸高いが、倅は氣が附かないと見えます。」

この言葉をひそかに耳にして、道安は、

「己も常々さう思つてゐた所なのだ。親父は流石にカンが鋭い。」

最初の茶のあとで客達が一休みしてゐる間に、彼はそつと露地に忍び出て、件の石を少し掘りさげ、適當な高さに

直した。そして、その手入れを隱すために水を打つておいた。

後刻、利休は歸りがけに、その飛石を渡つたとき、その微妙な變化の施されたのを見逭さなかつた。彼は云つた。

「さては、道安め、己の言葉を聞いたと見える。だが、それにしても、よく氣が附いて、こちらが歸るまでに直したものだ。」

（七）利休が或時二、三人打ちつれ茶に招かれた。露地に美しい樫の樹を植ゑこみ、徑に落葉が散り積つて、さながら山路を行く思ひがした。

「おもしろい。」

と利休は云つた。しかし、一寸考へてから語をついで、

「だが、ここの主人はさびといふことを知らないから、落葉を掃き捨てはしないかと思ふ。」

と云つた。果して、最初の茶がすんで再び來てみると、一葉殘らず掃き捨ててあつた。利休はそこで連れに向つて、かういふ場合にはどうしたらよかつたかを說いてきかせた。後に、弟子の一人に露地の心得を敎へた時、自分の考へをよく表はしてゐるものとして、西行法師の次の歌を引いた。

樫の葉のもみぢぬからに散りつもる奥山寺の道のさびしさ

（岩・石・苔類などが日本の造庭上の、殊に茶室と關聯した造庭上の特色だといふことは注意してよい。それらは山中の禪僧の生活を、又は、茶道と關係ある一切を支配してゐるさびの原理を暗示するからである。石をその山間・溪谷・河床その他のところにありし通りに用ゐるときは、露地にただよふ堅實・寂寞・古色の雰圍氣を著しく增すのである。苔をはやすことに就ては、專門家は色〻と知悉してゐるが、樣〻の種類の苔は岩や地を蓋うて、人

里離れた山間の趣を創り出すのである。この趣こそ茶室に大切なものである。茶道の主要な目的は商業主義とその一切の臭氣から逃避するにあるのだから。）

（八） 利休がわびに關する權威であつたことは次の話でも判る。

堺の或茶人が雲山肩衝（うんざんかたつき）といふ特殊の型の茶入を持つてゐた。その茶入は茶人仲間にもよく知られて珍重され、持主も自慢してゐた。或日、利休を茶に招いて、この茶入を使つたが、利休はあまり心にとめる風もなく、何も云はずに歸つた。持主はがつかりして、その場でそれを五德に打ちあてて毀して、嘆息した。

「今どき利休の少しも認めぬやうなものを持つてゐたつて何の役に立たう。」

持主の友達がその茶入の破片を拾ひ集め、叮嚀に繼ぎ合せて元の型に戻した。この仕事には非常な腕が要つたが、繕つてみれば、まんざら見捨てたものでもなかつた。そこで、彼は利休を茶に招いて、この茶入を再び使つたら、利休が何と云ふだらうか、と思ひついた。

茶事の間に、利休の鋭い眼は直ちに、今繼ぎ合はしてあるが前と同じ茶入であることを看破した。

「これはいつぞや見た茶入ではござらぬか。かやうに繕つてみれば、見事わび物となつてゐる。」

友達は利休の言葉に非常に喜んで、その茶入を元の持主に返した。

この不完全な繼ぎはぎの肩衝は、幾度か持主を轉轉した揚句、或大名の手に入つた。當時、京都で聞えた茶人の一人、京極安知がひどくこの茶入を懇望するのを知つた友人の醫者が、大名の許を訪れ、四方山の話の末、何氣ない風に、京極安知が雲山の茶入を執心してゐることに觸れた。大名は面白がつて冗談に云つた。

「黃金二駄を拂ふといふならば手放してもいい。」

醫師は之を眞にうけて、その旨を安知に傳へると、安知は云つた。

「さういふことなら、黄金二駄で欲しいから話を進めてくれないか。」

大名は安知がいつでもそれ丈の金を拂ふといふことを知らされて、愕いて云つた。

「實は、幾ら金を積まれても、それを手放す氣は初めから毛頭なかつたのだ。」

これがため事は面倒になつた。自分から交渉の役を買つて出た醫師も、どうしていいか判らなくなり、安知と大名の間を足繁く往來したが、雙方は體面に關はることとして終には意地づくになつた。茶人たちは皆心配して、この問著をまとめようと色々に斡旋をつくした結果、領内窮民の救濟基金といふ名目で、金二駄を大名に贈り、寶物の茶入は無料で安知に讓られるといふことで、大へんうまい工合に、話合ひがついた。金二駄とは當時の一萬二千兩である。今日のお金では十萬圓にもならう。

安知は事がうまく行つたことに至極滿足した。尤もこれは彼の懷をひどく痛めたには違ひなかつたらうが。然し、茶入の繼ぎ合せ方には仕直していい所があると思つたので、滿足しきつてはゐなかつた。それで、當時茶道の大家であり權威である小堀遠州に、繼ぎ直しを相談してみると、流石、遠州は賢明な批評家だけあつて、かう云つた。

「かやうに繼ぎ目も合はぬものなればこそ、この茶入は利休もおもしろがり、茶人の間に名高いものとなつたのだ。そのままにしておくのが一番いい。」

(九)　日本の住宅では床の間が色々の仕方で意義のある役を果す。これは元來禪宗の建築から起つたもので、神聖な繪畫や肖像のために使はれた。今日、床の間には掛物がかかつてゐるが、それと同時に花生と香爐が供へられるのは、その餘風を傳へたのである。いづれにせよ、花生は床の間にはなくてならぬもので、これを缺いては茶室は完全

とは云へない。

豊臣秀吉が北條氏の據る小田原城を攻めた時、北條氏は頑强に之に抗して、さしたる效もなく數ヶ月が經つた。秀吉は諸將を慰さめるため茶會を催さんとしたが、室に叶ふ花生がなかつたので、利休に探し出すことを命じた。利休は一つ竹で作つてやらうと思ひついた。これは彼の獨創の案であつて、それまで竹の花生なぞを工夫して實際に使つたものは未だなかつた。彼は近くの竹藪へ行つて、手頃のものを見つけ出し、自分でそれを花生に作つた。乾燥すると、ひびが入つたが、そのひびが又、その花生の特殊な標識となり、それ以來「園城寺（をんじやうじ）」といふ名で知られるやうになつた。園城寺(三井寺)は琵琶湖畔の歴史的な寺院で、その梵鐘はひびが入つてゐるので有名であるが、それを聯想させるところから、利休の花生はかく名づけられたのであつた。

この利休の質素な竹の花生は爾來その藝術價値のみならず、史的聯想の故に、茶人の間に神聖な寶物となつた。家原自仙がそれを所持して羨まれた頃、彼の友人の野村宗二はこの花生を一見するため、わざ〳〵名古屋から京洛に上つてきたが、自仙は一ヶ年待つてくれと云つて謝絶した。その間に自仙は新たに茶室を營んで、そこには竹らしいものは一本も使はなかつた。床の間の花生が唯一の竹であつた。宗二は招かれて、この寶物が極めて之にふさはしい置かれ方をしてゐるのを見た。彼は一年前に斷わられた時には殘念に思つたが、今になつて友人の考へが判つたので、有難く思ひ、利休と利休の作品に對する自仙の藝術的な尊崇の態度を十分汲みとつたのである。

冬木といふ江戸深川の富裕な商人が、自分の茶室にこの花生を手に入れたいと思つたが、自仙は手放さうとはしなかつた。後に自仙が窮乏に陷つた時、冬木が五百兩で讓られたいと云つたのを思ひ出し、人を江戸に遣して、五十兩負けて四百五十兩で賣りたいと云はせた。冬木はその使ひの者には返事を與へずに歸し、別に自分の使ひに五百兩持

たせて、自仙の使ひの後を追はせた。冬木の使者は鄭重にその花生を携へて江戸に戻つてきた。冬木の考へは、かかる寶物の價値を蔑ろにせずに、商利を離れて鄭重に扱ふべきだといふにあつた。

その後更に、「園城寺」は、江戸時代の大名で、茶道を愛し、さびの趣味を解した松平不昧公の手に歸した。公が知己をもてなすため茶室でこの花生を使用した時、ひびから水が漏れて、下の疊を濡らすのを侍臣が見て、筒でも使つたら如何でせう、と主君に注意したが、不昧公は、

「この花生の風流(さび)は漏れるところにあるのだ。」

と云つた。

(一〇)　狩野探幽(西暦一六〇二—一六七四)は日本の美術の愛好者にはよく知られてゐる名であり、彼も亦、茶道に非常に興味を寄せてゐたから、之と結びつけて紹介するのも、全く不適當なことではないだらう。彼は、利休の孫で利休にもましてわびを主唱した宗旦の薫陶をうけて茶道を學んだ。探幽が宗旦を初めて訪ねたのは二十歳になるかならない若冠の頃であつた。その時、宗旦が新しく建てた茶室の襖が白張りのままであるのを見て、それに一筆揮ひたくて堪らなかつた。しかし、師の宗旦は探幽がまだそれ丈の仕事をするには未熟な若僧だと思つてゐたので、その乞を聽き入れようとはしなかつたから、その日は强ひて探幽も自分の考へを押通すこともならなかつた。

暫く經つてから、偶〻宗旦の新しい茶室を訪れると、師匠は不在で、襖は依然として白地のままだつたので、好い機だと思ふと、この前の望みが又もや頭をもたげた。實は自分の腕を試すにはこの襖にどんな繪がいいのか豫て構想してゐたので、筆を執ると直ちに飲中八仙の圖を描き始めた。描いてゐるうち、次第に熱心になつてきたが、繪がもう少しで出來上るといふ所で、誰か近づいてくる足音が聞えた。どうやら師匠の宗旦らしい。

見つけられては甚だ拙いので、探幽は急いで描き終へようと思つた。足音は段段ハッキリしてくる。一人物の兩手がまだ描き終へなかつた。急いでそれを片附けて、室を立ち去ると同時に、宗旦が這入つてきた。宗旦はその立派な出來榮えを見ると、今迄この若い畫工の腕前をあまり高く買つてゐないだけに驚嘆してしまつた。だが、よく見ると、人物の手先を右左取違へて描いてあつた。然し、宗旦は餘り文句も云はなかつた。繪は今日なほ、そのままで殘つてゐる。

後に將軍家康の愛顧をうける當代隨一の畫家として探幽の名聲が津〻浦〻にまでひろまるにつれて、この探幽手違ひの繪は美術愛好者の間に新たな興味を呼んだ。

探幽の所持する種村肩衝と呼ばれた茶入は茶人の間に歎賞の的となり、自分も懸けがへのないものと思つた。明曆の大火(西暦一六五七)で探幽の家も灰燼に歸したが、その時、召使の一人にそれを持出して難を避けるやうに命じた。然し、その召使は火が擴がつてきて、自分の身も危くなつたので、この貴重な家寶を投げ棄てて命から〳〵逃げた。火事のあとで、京から來た飛脚が道端で偶〻これを見つけたので、拾ひ上げて、京に戻り、それを骨董屋に賣つた。牧野親成が之をきき、調べてみると「種村肩衝」といふことが判つたので、早速購つた。

暫くして後、親成が探幽を招いて茶事を催した時、何氣なく種村のことに云ひ及ぶと、探幽はその紛失を殊のほか悲嘆してゐるので、茶入のことはそれ以上觸れて下さるなと云つた。親成は侍臣に命じ、件の品を客の前に持つてこさせて、

「今一つの種村です。」

と、邪念なく云つた。探幽の悦びは非常なもので、言葉にも表はせぬ位であつた。親成は商人に拂つた値で快くそれ

を手放すことを承知し、その代り探幽に富嶽十二景を描いてくれと頼んだ。探幽はもちろん承諾したが、これを仕上げるには多大の工夫と技術が要るからなか〳〵の難題であつた。然し、非常に苦心して出來上つた時、その繪は探幽傑作の一つとなつた。

第七章 禪と問答

廣く禪學徒に使はれて、高い評價を受けてゐる禪書『碧巖集』から問答を二つ、次に紹介する。これによつて、禪が宗教哲學的重要問題をいかに扱ふかを示したい。

一

或僧が唐の大隋法眞に尋ねた。

「劫火が起つて全世界を焼きつくす時、這箇も滅びるでせうか。」

「滅びる。」

「それならば、それは他のものに隨ひ去るのですな。」

「さうだ、それは他のものに隨ひ去るのだ。」

この問答を宋の圜悟が『碧巖集』の中で次のやうに註釋してゐる。

大隋法眞は大安の弟子で、東川鹽亭縣の生れである。彼は六十人以上の師に就て禪を學んだ。潙山の許にあつた時、

火頭といふ火を扱ふ役を勤めた。或日、潙山が大隋に尋ねた。

「お前は數年わしの許にゐるが、わしに問をしかける法を知らないと見えるな。」

大隋が云つた。

「然し、一體どんなことを尋ねたらいいのでせう。」

潙山はこれに答へて、

「お前が知らないなら、まあ「佛とは何だ」とでも尋ねろ。」

大隋は直ちに和尙の口に手を當てて、彼を默らせた。そこで、潙山は云つた。

「そんなことをすると、お前のために庭掃除をやつて吳れるものもないぞ。」

大隋は後に故鄕の町に戻つて、堋口山の麓に小さな茶店を建て、三年の間、往來の者に茶を振舞つた。後に大隋山に禪院が建てられ、そこの開山に招じられた。弟子の一人が或時、彼に尋ねた。

「劫火が全世界を燒き盡したら、這箇も滅びるものでせうか、滅びないものでせうか。」

この質問は佛典から出たので、それに據ると、宇宙の物質的歷史は、生存開始・生存繼續・破壞・消滅の四段階を通るとされてゐる。この劫の終りに、大火が起り、第三禪の天まで昇る。この僧は佛典の窮極の意味を解しなかつたのである。

さて、この問の中に云ふ「這箇」は眞實どういふ意味であらうか。或人は知的說明を下して「這箇」といふのは一切萬物の本性だと云ふ。

大隋は答へて、

「さうだ、滅びる。」

僧は尙ほも尋ねた。

「それは他のものに隨つて去るものでせうか。」

「さうだ。それは他のものに隨つて去る。」

この問答はその眞意を汲み得ない多くの人の誤るところである。大隋がその「他のものに隨ひ去る」と云ふところの「這箇」なるものはその時、實際何處にゆくのか。また反對に大隋が、「これ」は他のものに隨ひ去らぬ、と云つたとすれば、その時はどうなのか。故に、昔の禪師は云ふ、「お前達、もしまことその要處を得たいと思ふなら、何等の問を出さぬことである」。

後に、別の僧が修山の首座に尋ねた。

「劫火が起れば、全世界が滅びると云ひますが、這箇は滅びるでせうか、どうでせう。」

師が答へた。

「いや、滅びはせぬ。」

「何故ですか。」

「這箇と全世界とは同一物だからだ。」

と和尙が答へた。

「這箇」が滅びると云つても、滅びぬと云つても、畢竟、同じことだ。どちらの言葉も、息の根を止めるに十分である。

大隋の言葉を解し得なかつた第一の僧は、大いに煩悶して、投子山の許に赴き、この師匠の力を借りて疑問を解かうとした。

投子が尋ねた。

「お前は何處から來た。」

「西蜀の大隋和尚のところから參りました。」

「大隋は何と云ふのだ。」

そこで、僧は這箇なるものの運命に就て、大隋山での一部始終を繰り返した。投子は席から起つて、香をたき、恭しく大隋山の方を禮拜して、云つた。

「佛陀が一人西蜀に現はれてゐるのだ。お前は急いで大隋山に歸るがよい。」

僧がそこで西蜀に引きかへし大隋山に著いた時、惜しいことに、老師は既に涅槃に歸してゐた。★

二

或僧が百丈に尋ねた。

「この世界で最も奇蹟的な出來事は何でせうか。」

百丈が答へた。

「わしが獨りここに坐つてゐることだ。」

僧はそこで和尚に一禮した。すると和尚は彼を打つた。

圜悟は次のやうに註釋してゐる。

「洞察の眼を有するものは、身を賭する必要のある時は、少しも躊躇せぬ。虎穴に入らずんば虎兒は獲られぬからである。百丈は偉大の師で、翼をつけた虎のやうなものだ。然し、この僧は死を物ともせぬから、百丈の鬚に觸れることを怕れなかつたので、「この世界で最も奇蹟的な出來事は何だ」といふ問を出した。この僧が洞察の眼を持つてゐるので、百丈は面倒がらずに「わしがここに獨り坐つてゐることだ」と返答した。この僧がこんな問を出す以前のところに行き得る者には、これが解るであらう。僧は一禮したが、この禮は普通の禮ではなく、百丈を十分知つてのことである。仲のいい友達同士といふものは、往往にして、互ひに知らないやうな振舞をするもので、心中抱いてゐることを一切表はすのを差控へる。この禮拜は一撃をもつて報いられた。和尚が手を放つと、一切のものが直ちにきちんとその所を得る。彼が手を引つこめると一切のものが跡形なく拭ひ去られる。どういふ考へでこの僧は一禮したのか。これは當を得てゐたのか。當を得てゐるとすれば、百丈が彼を打つた動機は何か。禮が當を得てゐないとすれば、その當を得てゐない點は何處であるか。事ここに到ると、最高の峯に立つて、黑白・淸濁を辨へるためには、鍛へた心が必要だ。僧のお辭儀は穴の中の獅子の鬚に觸れるやうなもので、僧は身を轉ずる場所を知つてゐるのである。幸ひにも、百丈老師はこの僧の狡猾な振舞に欺かれはしなかつた。老師は直ちに自分の前にお辭儀してゐる者の心中を看破して、その一棒を有效に使つた。これが誰か百丈以下の者だつたら、この僧をどうすることも出來なかつたらう。」★

かういふ宗教哲學的な問題を扱ふ禪の方法の祕密を、手ほどきもされたことのない人にとつては、上述のやうな問

答と註釋は、全くの暗號文(サイファー)であらう。然し、少くとも、ここで注目されることは、禪が普通の推理の法を追はず、他の見地と判斷の仕方を持つてゐるといふことである。人は尋ねるかも知れぬ、何故禪はこの特殊な點を、あんな風に包み隱すことをやめて、もつと明白に示さないのだらう、と。答はかうである。禪は故意に所謂る神祕化をやるのではない。ことの性質上、シナや日本の代代の禪匠たちの採つた以外に、禪を教示する法はなかつたのだ。もし禪匠たちが、哲學者のやうに、論理的或は辨證法的な方法に從つたなら、禪は存しなかつたらう。事實、彼等は、出來るだけ生(いき)〻(く)とした出來るだけ適切な方法で、自己表現をやつてゐるのである。★

全世界が破壞される時の這箇(これ)の運命に關する最初の問答を取り上げてみると、或禪匠は、這箇は他のものの運命を追ふ、と云ふ。……今これを、肉體と分ち得るものと考へられる靈魂を以て、肉體の消滅とともに消滅する、といふ意味に取ることも出來よう。しかし、他の禪匠は、明かに之に反して、靈魂は肉體の運命を追はぬ、と云つてゐる。何故か、といふ次の問に對する彼の言葉は、靈魂は肉體であり、肉體は靈魂であり、兩者は同一であるから、どちらも破壞といふことはない。或は又、この和尚の考へは次のやうにも解しえられよう。市井の人は勿論、學者の多くも、一般に、靈魂と肉體、心と外界等と區別するのは、出發點からして誤つてゐる。この出發點の誤りのために、人は無限の論理的困難の連續に卷き込まれる。このことを眞に理解する最良の道は、「何も質問せぬこと」だ。ここに禪がある。一つの問が出ると、複雜化が之に伴ふ。「『這箇』は破壞されるか」、或は「這箇は破壞されぬか」と。「這箇」が破壞されると云はれれば、人は自分の貴重な「靈魂」や、自分が貴重と思つてゐるものの運命に思ひ煩ふ。之に反して、「這箇」は破壞されぬ、と云はれれば、何故然るか、今後どうなつてどこに行くのか、と同じやうに思ひ惱むのである。

第二の問答は、これら一切の論理的複雜化と精神的煩悶を斷ち切つてゐる。百丈は極めて積極的に、斷定し、結論してゐるからだ。「わしがただ獨りここに坐つてゐる」。

哲學者といふものは心の弱いもので、彼に從へば、「われ考ふ、故にわれ在り」である。禪匠はかかる辨證法的な詭辯(クウイブル)に關はらぬ。直下(ぢきげ)に、決定的、最終的な、宣言を下す。「わしがここにただ獨り坐つてゐる」。★

これはこの世界に於ける最も奇蹟的な事實ではないか。禪の欲するところは、この奇蹟を堅く把握して、それに就て少しも質問をせぬことである。實際、ここでは如何なる問も成り立ちえない。これは推理に努力した後に到著する結論ではない。百丈はここで些の隔意なく、全眞理を吾〻に與へる。吾〻も同じ精神で、眞劍に、躊躇することなく、それを受けとらねばならぬ。かくして、禪は完全に滿足されるのである。★

三

禪†の學徒は大乘經を多く使用するが、これは禪のみならず、一般佛教の根本的な教へが說明されてゐるから、自分はここにその梗概を述べてみたい。それによつて、兎に角、もつと知識的に(さういふ言葉を使ふのが有利ならば)、問題が明かにされるだらうと思ふのである。禪徒にとつては、上に引用したやうな所謂問答の方が、更に解り易くして、的確に要を盡してゐるのであるが、一般の人は言葉で議論することの方に慣れてゐるから、この經の大要(エピトメ)も、多少助けとなるであらう。この場合でも、論理的な思想傾向といふものは存せぬ、殆んど、逆說的表現の連續とも見えるかも知れぬ†。

ここに述べる經は『維摩經』と呼ばれ、七世紀の初め、吾が國では聖德太子が初めて研究し、註釋され給うた大乘

の三經の一つであつた。佛教が日本に入つてきて、日本人の性格を一再ならず造り上げたのは、この日本佛教の父と仰がるる太子のお蔭であつた。太子は敬虔なる佛教學者として偉大であつたばかりでなく、政治家・教育家・建築家・社會事業家、各種藝術の創作家としても偉大であつた。大和法隆寺は太子の御名を不朽にする記念碑である。それ故、禪哲學に近づく最良の道は、『維摩經』の内容を親しく知ることであらう。

『維摩經』は西暦四〇六年に鳩摩羅什（クマーラジーヴァ）の手で漢文に飜譯された。この經は、深遠な哲學的、宗教的洞察のため、又恐らくは、その戯曲的な構成と文學的性質とのため、日本のみならずシナにも、大きな精神的・知的な影響を與へてゐる。その教へを知ることは確かに佛教理解の一助とならう。何時頃印度でこの經が編纂されたかは確實に知られてゐないが、編纂の行はれたのは龍樹の前、卽ち、西暦初期の頃といふことは云へる。この經の中心人物は釋迦在世の頃の毘舍離（ヴァイシャーリー）の富者維摩である。維摩は大乘哲學に通曉し、偉大な慈善家で、嚴格な佛教信者であつた。俗人として暮らしてゐたのだが、その清淨な行ひは世の稱讃するところであつた。或時、彼は氣分が勝れぬやうに見えた。これは方便の一つで、これによつて彼は世間の人々に生命のはかなさを教へようと思つたのだ。毘舍離の町の人々は、貴族も婆羅門も官僚もその他の階級のものもいづれも皆、心配して維摩の見舞ひに驅けつけた。

釋迦もこれを知つて、弟子の一人を維摩の許へ遣はさうと思つたが、弟子たちは皆、この偉い大乘哲學の聖者との會見といふ一仕事をする柄でないといふ理由を口實にして、釋迦の望みを叶へようとしなかつた。彼等は皆維摩には以前少くとも一度は會見して居て、その時慘めな負け方をして、自分達の辯論では彼に齒が立たないといふ經驗があつた。維摩と釋迦の弟子との間に行はれた、かういふ宗教哲學的な會見の例を一、二擧げてみるのも、興味があるかも知れぬ。それによつて、維摩がどんな議論を推進めて、釋迦の弟子達を打負かしたかが判るであらうから。

「或時、迦葉波（カーシャパ）尊者が貧民の間を乞食して廻つてゐたら、維摩が彼の處へ現はれて、云つた。

「お前は故意に富者を避けるには及ばぬではないか。乞食して廻る時、お前の心はさういふ差別から全く離れてゐなければならぬ。お前の心には公平な愛が充ちてゐなければならぬ。食を受けるには、まるで受けなかつた如くにせねばならぬ。受けるといふ考へを抱くことは分別である。我と非我、善と惡、得と損、さういふ觀念を超越して始めて、お前は、寄進者から受けた一鉢の食を、佛陀と菩薩たちの一切に捧げることが出來るといふものだ。お前がかかる境涯に達せぬ限りは、折角、貧者に慈善の機會を與へようと思つて、食を乞ひ集めても、無駄な消費者になつてしまふ。」」

須菩提（スブーティ）が維摩を訪ねるやうに云はれた時、彼は次のやうな告白をして、自分はその使をする値がないと斷わつた。

「自分が或時あの老哲人の邸宅を訪れて、食を乞ひましたら、彼は鉢に食を充して、かう云つたものです。

「この食物を受ける値打のあるものは、これに執著をもたぬものだけだ。さういふ人間には一切が平等だからである。彼は一切の世俗の煩はしさの裡にあつて、解脱してゐる。一切の存在をあるがままに受けとつて、而もそれに執著しない。佛陀の言に耳を傾けるな、彼を見るな、但し汝の外道の教師たちに從つて、その行くところに行け。彼等が地獄へ行く運命なら、汝も正に共に行け。かくすることによつて、躊躇逡巡することなければ、汝はこの食物を受けることを許されるといふものだ。寄進者は功德を積むわけではないし、慈善が幸福の原因でもない。汝が惡魔に與（くみ）して一緒に仕事をすることが出來なければ、汝はこの食物を受ける資格はないのだ。」

自分はこれを聞いた時、霹靂に打たれたやうな氣がして、鉢をも持たず、維摩から逃げ出さうとした途端です。

維摩が云ひました。

「一切の萬物は畢竟、幻の存在のやうなもので、名前だけに過ぎぬ。ただ賢いものだけが、執著に囚はれずに、論理を超越して、眞實在(リアリティ)の何たるかを知るのである。彼等は解脱してゐるから、決して物に驚かぬ。」

かういふ譯ですから、自分は維摩の見舞に行ける人間ではないと思つてゐます。」

多くの例の中から、今一つ引いてみよう。

彌勒(みろく)の番になつた時、彼はかう云つた。

「自分が曾て、都率天(とそつてん)にあつて、天界の主とその從者たちに、不退轉の生命に就て語つてゐますと、維摩が現はれて、こんな風に自分に云ひました。

「おお彌勒よ、お前が一生のうちに最高の悟りに到ると釋迦牟尼佛陀が豫言されたことは、わしも知つている。ただ、わしはこの『一生』の眞の意味を知りたいのだ。それはお前の過去か、未來か、それとも現在の生なのか。もし過去の生をいふなら、過去は過ぎ去つて最早ない。もし未來なら、未來はまだ來てゐない。もし現在ならば、現在は『無住』である。(卽ち、現在には一定の時點といふものはない。人がこれが現在だと云ふ時、現在は旣にここに存せぬ。)かういふ譯だから、吾々誰もがこの瞬間生きてゐるところの、所謂る『現在』といふものは、生・老・死の範疇に入れられぬものだと、釋迦は敎へてゐる。

釋迦の云ふところによれば、萬物は眞如であり、眞如に存する。すべての賢者・聖者のみならず、吾々の誰もが、もちろん、彌勒よ、お前もそれに含まれてゐるのだ。釋迦が、お前が最高の悟達を得て、涅槃を實現することを保證してゐるなら、一切の有情・非情の萬物も亦、當然その悟達を保證されていい。吾々が一切眞如で

あり、眞如に存する限り、この眞如は一にして同じきものであるから、一人が悟達を得るといふなら、他のものも皆、悟達を得る筈である。而も、この悟達には分別の思想は存せぬ。眞實、到るといふことなく、到らぬといふことなく、肉體もなく、心もないといふ時、彌勒よ、お前は何處にお前の不退轉の生を置くのか。」釋尊よ、維摩が都率天でかく說いた時、二百の梵天・帝釋天達は直ちに「無生法忍（むしやうぼふにん）」を悟りました。かういふ譯ですから、この毗舍離の老哲人に關はる資格は、自分にはありません。」

かういふ風にして、佛弟子はこの集りで順次に、重大な意義をもつ釋尊の賴みに應ずることを拒んだ。そこで終に、文殊師利（マンジュシュリー）がその使命を承知した。文殊は八千の菩薩、五百の聲聞衆（しやうもんしゆう）、數萬の帝釋天を伴ひ、毗舍離の都に入つた。維摩はこれを知つて、家具をすつかり取拂はせて室を虛にし、ただ自分の横はつてゐる寢臺だけを殘し、從者の一人をも傍におかず、彼一人だけ、その方丈の部屋にゐた。

この機智に富んだ哲人聖者と、その智慧、佛弟子中に及ぶものなき文殊との會見は、かういふ風にして始まつた。

維摩、「文殊よ、よく來た。だが、お前の來たのは來るに非らず、わしの會ふのも會ふのではない。」

文殊、「その通りです。わたしは來らざるが如く來り、去らざるが如く去る。わたしは何處から來たのでもなく、何處へ去るのでもありません。わたし達は互ひに會ふことを語るが、而も、兩人の間には會ふことは存しない。だが、この問題は暫く措きませう。といふのは、わたしは釋尊より貴方の御容態を見舞ふやうに命じられたのですから。よくおなりですか。どうして惡くなられたのですか。癒つてゐるのですか。」

維摩、「愚癡（おろか）より慾念が起る、これがわしの病の因（もと）だ。一切有情のもの病むが故に、われ亦病む。彼等が病より癒る時、われも亦、癒ゆるであらう。菩薩は一切のもののために生死ある人生を引受ける。生死ある限り、病あ

り。」

維摩と文殊の間にこの調子で會話が行はれてゐる時、そこに集つてゐた釋迦の從者中で最も知識のある聽衆(羅漢)の一人の舍利弗(シャーリプトラ)に關して、一、二の插話が起る。

舍利弗は偶〻維摩の室が寢臺を除いて、家具一切が除かれてあるのに氣附き、主人公が如何にして、文殊と一緒に來た菩薩達と弟子達を席につかせるだらうかしらと思つた。維摩は舍利弗の心を讀んで、お前は法(ダルマ)のために來たのか、座席のために來たのか、と彼に尋ねる。法のために來たといふことを確かめてから、維摩はいかに法を求むべきかを說く。

「法(ダルマ)を求めることは、如何なるものをも求めぬところ、如何なるものにも執著せぬところに存する。求めたり、執著したりすれば、そこから道德的及び知的の障礙が生じ、人は矛盾撞著の網に卷込まれて、脫け出ることは出來ないだらう。それ故、この人生には病の絕間がない。」

文殊は精神的巡禮をして、大千世界到るところの佛土を訪れてきてゐるので、維摩は彼から最上の席の在り場所を敎へて貰つて、直ちに、その佛土に三萬二千人分の席を取りにやる。どの席も手の込んだ裝飾が施され、高く且つ廣くして、堂堂たる菩薩の坐するにふさはしい。一見狹小な維摩の室が、これら一切の座席を容れて、その何れも須彌山(しゅみせん)と同じ高さである。客は皆坐るやうに云はれる。菩薩達はらく〳〵と坐るが、聲聞衆は椅子が高すぎて登れない。この一群全體が坐るやうに云はれた室の、極めて小さいことを知つて、舍利弗は尙ほ、如何にして皆を收容できるのかと疑ふ。芥子の種子は、その中に世界の山〻悉くを容れることは出來ぬからであり、皮膚の毛孔は、四大海悉くを、その魚類・黿・鰐とともに、吸收することは出來ぬからである。★

舍利弗の出會つた、そして、この『維摩經』の精神的傾向全體を最もよく說明してゐる、今一つの出來事は、天女との邂逅である。彼女は一座の中にあつて、維摩と文殊との間に行はれた大議論を傾聽してゐた。彼女は聽衆の頭上に天華の雨を降らせた。花は菩薩達の身體からは滑り落ちたが、聲聞衆の身體には附著して離れなかつたので、その一人の舍利弗はこれを拂ひ落さうとしたが、その效がなかつた。天女は彼に、何故そんなことをするのだと尋ねた。

舍利弗が答へた。

「これは法と一致しないからだ。」

天女が云つた。

「貴方はさう云ふが、この花には分別意識はない。然し、貴方自身に分別意識があるものだから、花が貴方から離れぬのです。菩薩達を御覽なさい。全くさういふ誤りを犯してゐないから、花もあの方々の上には止まらないのです。分別意識から生れる一切の考へを取り除けば、惡靈すら、さういふものには乘ずることは出來ません。」

舍、「貴女は何時からこの室に來てゐたのですか。」

天、「貴方自身の解脫以來と同じ位の時間です。」

かういふ調子で、更に對話をした揚句、舍利弗は、この天界から來た、美しい討論者の知識に驚いて、終に、何故貴女は男性の姿に轉身しないのかと尋ねる。天女は直ちに返答する。

「わたしは、この十二年といふもの、わたし自身の女性的なところを探し求めてきましたが、成功しませんでした。それだのに何故轉身を行はなければならないのです。」

然し、かういふ對話は枝葉の事柄で、吾々は、この經の主要人物である維摩と文殊との對話に耳を傾けねばならぬ

のである。兩人の會話は不二法門、卽ち、「不二論（アドヴァイティズム）」といふ題目に移る。維摩は集つてゐる菩薩達一人一人にそれに定義を下させようと思ふ。銘銘が自分の意見を吐いてしまふと、維摩は文殊にも意見を述べて吳れと云ふ。文殊が云ふ。

「自分の理解するところでは、發すべき一語なく、示すべき一相なく、施すべき認識なき時、且つ又、質疑といふ質疑一切を離れる時、始めて、人は不二の法門に入る。」

文殊が尋ねる。

「維摩居士よ、自分達は皆、この問題に就て自分の意見を吐いたが、所で、貴方の御意見はどうですか。」

維摩は默然としたまま一語も發しない。そこで、文殊がかう云ふ。

「成程、立派な御答だ、維摩よ、これこそ、言葉も文字も說明のできぬ、不二の法門に入る道です。」

この不二の問題は『維摩經』に主要な話題を形作つてゐるのだが、これには今一つ別の插話が伴つてゐる。性急な舍利弗が食事時が近づいたと考へ、この一丈四方の小室に集まつてゐる、これらの菩薩その他に、維摩が如何にして食を饗するかしらんなどと思ふ。維摩は舍利弗の頭を占めてゐるものを早くも知つて、超自然的な食事がやがて、ここに集まつてゐる一人一人に供せられようと告げる。彼は瞑想に入り、神通力によつて、恆河四十二の河々の砂の數に等しい一切の世界を橫斷する。かくして香積國（かうじやく）と稱せられる一佛土に到著し、その國土を支配する佛に彼の食物を少し吳れるやうに賴む。この要求は叶へられ、維摩は食物を携へて集會に戾つてくる。分量は極めて少ないが、誰もが十分宛がはれる。しかし、その食事は大量の物質的食物を分つところに存するのではない。それは氣體的なもので、その芳香を嗅げば、一切のこれら異なつた世界に住して居る人々の持ち得べき如何なる飢餓感をも和らげるに足るも

のなのである。

かうした後で、彼等は皆、偉大な哲人聖者の維摩もとも〲、釋尊の前に現はれると、釋尊はそこで、維摩の國に就て彼等に語る。その國は「妙喜」卽ち、完き悅びの國土と呼ばれ、無動佛（アクショーバヤ）の治めるところである。釋迦の求めに應じて、維摩は奇蹟をもつて、その國全體を皆のすぐ前に運んでくる。その支配者の無動佛を始め、諸菩薩・帝釋・梵天、あらゆる階級の聲聞衆、その他の有情のものとともに、その國の山・河・大海、草木、男女の居住者の悉くが見られる。この佛土の特徵の一つは、都率天に昇り、又、この現世に降り得る、三組の階段を具へてゐることである。會衆はこの光景に歡喜し、妙喜國に生まれることを希ふ。『維摩經』は、例によつて、現世に於て法（ダルマ）の永續することを希ふ釋迦の望みと、この集りに出たもの悉くが釋迦の敎へに從はうといふ約束とで終るのである。

第八章　禪と空觀

一

禪を理解するためには、大乘佛教の何たるかを知らなければならぬ。何故かといふに、禪はそれが東亞の風土に於て、正しく發展したものだからである。大乘の中心思想たる空（シューニヤター）の理論を十分理解しなければ、禪の祕密を深く掘り下げることは不可能である。

空の觀念は、零（ゼロ）の發見が印度的であるやうに、印度的である。零は算數を容易ならしめるものとして極めて重要であり、實に、數學を一新させたものなのであるが、そのほかに亦、無限・絶對・空等の概念に對し、哲學的に助けてゐる。あらゆる數は零に還元する、卽ち、零或は空が萬物の基礎に存する。この意味で、零は空に最も妥當した象徴である。しかし、象徴は決して實在そのものではなく、吾々はこの二者を混同せぬやうに、極力警戒しなければならぬ。概念は實在を取扱ふ上に役立つものであるが、吾々は決して、思想の經濟に於けるその眞の任務に就て、欺かれてはならぬ。

空は決して、單に空虛を意味する無（ナッシング）と同一視することは出來ぬ。無は實在として、存在を主張することは出來ぬ。出來るとしても、在るといふことに對して、消極的な觀念としてのみである。空を相對的又は消極的に考へる時は、

空は空でなくなつて、その本質的性格を失ふ、世間の經驗に於ける二義的なものになる。空は積極的な觀念であり、吾々の思想を構成し、體系化する際に、極めて有意義な役を勤めるのである。

大乘佛敎の基礎を作る般若波羅蜜(プラジュニャーパーラミター)(大智・超越的智慧)哲學が、形あるもの一切は空であり、五蘊(スカンダ)(色・受・想・行・識)は夢幻泡沫に等しい。卽ち、何等實質を持たぬものであるなどと述べる時、吾々は、丁度、現實の世界を眞實に客觀的にあるものと看做すときのやうに、日常の經驗をもつては、この思想を解消させることは出來ぬかも知れぬ。それは空觀を解釋する道ではない。何故かといふに、空觀によれば、現實世界と思想とは、還元できぬ二元性であるとは主張せぬが、また、普通理解される意味で云ふ「一切は夢だ」との考へを取り上げぬのである。更に又、西洋の大乘經研究者が屢々理解するやうに、空は相對性の義だとも、主張せぬのである。

空は、この二元的な對立の世界の基礎にあるものを指摘せんと欲する。主觀と客觀、原因と結果、神と人などは、相對的な言葉であると云つたところで、それで吾々が今生きてゐる所以を説明するには十分ではない。これらの對比的言葉は、すべてその源(もと)を尋ねて、一切の矛盾の解消する、一つの共通の根據に立戻らなければならぬ。この根據が空である。然し、それを認めぬとなると、主觀と客觀、心と物、あらゆる一切を含む全世界は、その實在性を失ふことになる。と云ふのは、世界はその千差萬別の姿のままで存在できるものではないからだ。そして、この意味で、一切萬象は空なのである。一切萬象が、空といふ確實な根據をもたぬ時は、風の吹くままに漂ふ浮雲のやうなものである。

空なる言葉は、佛敎では通常二つの意味に用ゐられる、大乘を正しく理解する上に混亂を來たすのは、實は、この二重性のためである。普通の意味では、一切の組成物は空であり、虛であり、生であり死であり、永久性を持たぬこ

とである。然し、般若哲學に於て、一切が空であり、虚であると云ふ時は、それはどんな意味かと云ふに、一切萬物は「絶對者（アブソルート）」に根ざし、この根ざすといふことを十分了解する限り、それは實在する、といふのである。この後者の場合に、「空」は、「絶對者」に相當する。

そこで今、空の觀念を讀者に理解し易くさせるために、空といふ代りに絶對者といふ言葉を使つて、大乘論者の理解するところを説明してゆかう。

絶對者は心と世界との兩方の下に横はつてゐて、その對立を、主觀と客觀、一と多、存在と非存在、肯定と否定等等の二つの對立を成立させてゐる。同時に、それは吾々が周圍に、目擊する論理的・歷史的・政治的その他種種の形で不斷に抗爭する對立を、合一化又は同一化し、それによつて吾々は、今あるところに、あるがままに、安住し得て、滿足するのである。戰の最中（さなか）にあつて、それによつてよく生きて行くと云ひ得るのである。

絶對者は特別な存在として、この思想と物質の二元世界を支持するところの、「何か」ではない。それは第三者ではない。それは此者の中にあると同樣に、彼者の中にもある。客觀世界が絶對なれば、心の世界も亦、絶對なるものである。主觀は絶對者に於ては客觀であり、客觀は絶對者に於て主觀である。我と非我は、兩者とも絶對的なものである限りは、互換的な言葉である。然し、兩者が絶對的なものから離れて、それ〴〵の立場で窮極のものと看做される時は、直ちに兩つとも何等意義のないものになる。何れも破滅の運命を持つことになる。

だから、一切の個個の事物は、二樣の相に於て存在する。第一は個個のものとして、第二には絶對者に在るものとして、絶對者に屬するものとして。個者はそれ〴〵に個の相を示す場合には、矛盾しあふものであり、生あり、死あり、原因と結果の相互的な働きを受けるが、媒介物のない絶對者としての場合では、個者はそのままに永遠に靜寂で

ある。この永遠な靜寂の狀態では、個者はその個性を失はぬ。樹は樹であり、山は山であり、心は心である。然し、絕對者から離れたものとして、換言すれば、主觀と客觀といふやうに相互對立してゐるものと看做されて、他の樣相に於て考へられる場合には、それは不斷の抗爭、調和することの出來ぬ矛盾となる。

大乘論者は、吾〻に對して、絕對者を見失ふことのないやうにと望む、それはこの世界の內にあり、又この世界のものである吾〻が、絕望的なほどにこの世界の中に、沈溺せぬやうにと願ふからである。吾〻の意識は本來ややもすると、一方に傾いて、他方を全く無視して、その實在性を否定する位にまでなり易い。意識の性質に本來具はる、この缺點のために、吾〻は又、所謂る絕對者に深く埋沒しすぎて、個個のものの樣相を等閑に附し易くなる。この場合には、絕對者は、一方に於て、事物の個個の樣相に對して立つものとなり、「萬物」の一つと規定されることとなる。卽ち、それは絕對者の自殺となる。又、一方に於て、多樣の世界は絕對者それ自體とともに消滅する。絕對者といふ觀念は、どうも甚だ把み難く、いつも人の指から何方(どちら)かへ逸し易いのである。

絕對者を正しく理解する時は、わが手のペン先にも全世界が宿つて、ペンの意のままにそれを踊らせる。この意味で、『華嚴經』では、一粒の芥子の實よく須彌山(しゆみせん)を藏すと云ふのである。個個の事物を絕對者とは連絡ないものとして、それらの關係を規定するところの、形式論理の見方からすれば、佛教論者の言葉は理解し難いであらう。然し、それは萬有神論(パンセイズム)的な意味で考へるべきではないのである。

佛教徒の考へる絕對者は、その中に一切を保持し、且つ、それを通して一切が顯現するといふ如き、個者ではなくして、各〻個個の事物が、そのままで絕對者の中に存し、又、それと離れて絕對者があるわけではない。絕對者は個個の事物から離れれば絕對でなくなり、個個の事物は絕對者から離れれば個個のものでなくなる。絕對者は、云ひ得

べくんば、その完き姿をもつて、各〻個個の事物に存し、各〻個個の事物は、その完全な姿をもつて、絶對者そのものである。それ故に、一切が絶對者の中に存し、或は、絶對者に屬すと云ふのは、全く正しいとは云ひきれない。何故かと云ふに、一切がそれ自體の姿で、即ち、それ〴〵の個者として、また一つの全に屬するものとして、存するやうな時でも、彼等は絶對者それ自體なのである。これは大乘教の諸經及び哲學的諸著作に說かれる「空」の教へに於ける、最も解し難い部分である。

大乘の根本的な教へを成すものとして、印度の佛教論者が提出した空觀論を略述すれば、以上の如くであつた。彼等は抽象的・形而上的な思索に耽る民族であつたし、その上、驚くべき程に創造的想像力に惠まれてゐた。それは彼等の諸經、即ち、『法華經』『華嚴經』『維摩經』等に見る通りである。然し、シナ人は全く型の違つた精神的傾向を具へ、この教義を、自分達に提出されたまゝの形で、印度民族から受け取ることが出來なかつた。彼等は獨自の方法をもつて、それを受け入れ、それを同化し、それを表現した。禪は即ち大乘の教へをシナ的に努力して出來上つた所產であつた。そのことはシナの禪の歷史に明かである。

シナ人の精神が、菩提達磨の大乘或は「一乘(エーカヤーナ)」或は「一心(エーカチッタ)」の教へから禪を發展させるには、二百年以上を要した。菩提達磨は「空」といふ言葉より、「一心」といふ言葉を好んで用ゐたやうに思はれる。この「一心」といふ語より、吾〻は見性(けんしやう)だとか、無心だとか、無念などといふ(これらは主として慧能(ゑのう)の用ゐた言葉であるが)、禪特有の觀念の展開の源を尋ねることが出來る。

「一心」は般若哲學の「空」に相當するが、「一心」の方が心理的で、他の印度的用語よりシナ人の心には效果的に訴へるのである。シナの學者は、感覺的事物の全領域は勿論のこと、吾〻個個の心をも含むところの、一切の特殊

な存在物の總體を指して「萬物」と云ふが、「一心」はこの「萬物」の基礎にある「心(マインド)」である。この「心」は、それ故に、一切の事物の根源としての絶對心であり、そこには主觀と客觀との間の別なく、而も、そこからこの區別が出るのである。禪的鍛錬の目的とするところは、この心に接觸することにある。

「心」は吾々の持つ個個の心――普通一般に云ふ心と、極めて注意深く識別しなければならぬ。後者は個的特殊の世界に屬し、生死の法則に支配せられるが、心は內在的なもので、又、超越(トランセンデンタル)的なものである。特殊の心や意識が心と關係してゐることは、この現實世界の一切の特殊的事物と同じである。然し、心は一切の特殊現象を活動させる創造力だといふ意味で、これら一切の特殊現象の總和以上のものである。心といふ精力の大貯藏池から、世界はその生命力を引き出し、云はば、そこに棲息地を持つのである。然し、それをこの相對の世界以外の何處かに離れて存在してゐるものと考へるなら、甚だ悲しむべき誤謬であり、それは一切の過失と苦痛に吾々を導くのである。人は横にならうと、立上らうと、屈まうと、どんな奇態な姿をしようとかまはぬが、永久に大地を離れることは出來ぬのである。同じやうに、心に就て論理の法則をもつて推理しても、非論理的な法則に從つて全くこれを否定してもいいが、心は人がどんな風に推論しようと、それに關はりなく、何人も心から逸脱することは出來ない。心は吾々がどの方向に逃げようとも追ひかける……かく禪は云ふ。菩提達磨はこの心を把握せよと云ふ、而して又それを否定的にも肯定的にも推論するなと云ふ。菩提達磨はかくして、心を中心の主題(テーマ)として、その教へを出發させた。

この「心」即ち「一心」を二元世界の混亂狀態の中に把握することが、禪的鍛錬の目的である。然し、七世紀に慧能の現はれるまでは、心を單に思索の對象とする傾きがあつて、それがため、一切の事物のアルファ及びオメガたるべき心は、その純粹の性質を認められずに、所謂る「萬物」の一つとなつた。心をこんな風に客觀化することは、

佛教論者がその最後の決勝點(ゴール)へ赴く途中で、最も陥り易い危險の一つである。それによつて、禪は、靜觀主義(クワイエティズム)又は神祕主義(ミスティシズム)に變形される。慧能はこの傾向を憂へて、極力これを反駁した。彼は禪那(ディヤーナ)(靜慮)と般若(プラジュニャー)(大智)と「本性洞察」(見性)の一なることを力說した。これは、般若は禪那から發するものであるから、禪那(禪定)を行つて意識を透徹し、それによつて般若が完全曇りない無(ナッシング)の鏡面に映るやうにすべしとする考へに反對するのである。慧能當時の禪匠たちの中には、この完全な鏡のやうな意識狀態を實現することが、禪的鍛錬の第一步だと考へるものが多かつた。だが、このやり方は心を、謂はば、靜的に見るといふことになるので、慧能はこれを絕對なるものの眞性を破壞するものとして、强く反對したのである。慧能は佛性たる自己の內的存在を直接に洞察せんと欲したので、意識の鏡から塵埃を拭ひ去つたら、或人〻の考へるやうに、佛性が輝き出すだらうとはしなかつた。彼の考へでは、人の心は鏡そのものに外ならぬ。心が混亂した觀念、印象その他の心理的事象で多忙の際にも、本來の鏡性を決して失はぬ。卽ち、各個人の心といふものは、心であることによつて始めて心になり得るのである。一方に吾〻個個の心が、一方に偉大な鏡のやうな心があるといふやうに、互ひに對立する二物があるわけでは決してない。心を洞察することは或特殊の心を洞察することであり、その反對も同じである。ここに主觀と客觀、見るものと見られるものの絕對的同一性(アブソルート・ワンネス)が存する。慧能の洞察には、二元論も靜慮(コンテンプレーション)も沒入(アブソープション)もなくて、あるのは絕對的一者、動的一者である。論理的に云ふと、それは矛盾・撞著を手段として肯定に達する働きである。この理由で、禪とは自己矛盾を手段として「自己同一化(セルフ・アイデンティフィケーション)」を成就する鍛錬だと云つてよい。言葉を換へて云へば、禪とは心に背いて心に達せんと努力するものだとも、南に向いて北極星を見ようとすることだとも云へよう。かういふ理由で、禪匠はいつも問者に一般的方法で直接返答することを避けて、自己獨特の論理・考へ方・用語を使用するのである。

世間並の論理と言葉は、厄介なことに、絶對者・心・空と特殊世界との間の關係を表現するには、全く適してゐないのである。それで、吾々は論理は禪佛教の理解に大きな妨げとなるのだと云ふのである。禪の欲するところは、瞑想などをやらずに、心そのもの、或は、「無心(アチツタ)」を洞察するにある。この驚異を遂げるためには、吾々の超絶的な視力(トランセンデンタル・アイサイト)の周りにある枷(かせ)らしきものは悉く之を拂ひ落すことが、絶對に必要である。これは論理と論理的言葉を用ゐることを避けることといふ意味であるが、さういふものが、心と吾々自身の間に介在して、自己否定や自己同一性を不可能にするのである。それ故、禪はその目的を達するために或方法を採用するが、この方法たるや、誠に何處から見ても全く並外れたものであるが、又、すばらしくその目的に適ふものなのである。

二

これだけの前置きをしておけば、次に進んで實例によつてそれを説明することが出來よう。

唐朝の初期の修禪者龐居士(はうこじ)が、藥山(やくざん)の惟儼(ゐげん)禪師の許を辭せんとした時、和尚は選り拔きの弟子十人に命じて、この有名な訪客を山の麓まで見送らせた。その途中で龐居士は、ちら〳〵降つてゐる雪を指して云つた。

「ああ美しい雪だ。どの雪片もよそへ落ちようとはしない。」(好雪片片別處に落ちず。)

同行の僧の一人が尋ねた。

「何處に落ちると云ふのです。」(何の處にか落在す。)

龐は彼を平手でピシャリとやつた。

「性急(せい)たことをしてはいけません。」

と僧は云ひ張つた。

龐は云ひ返した。

「お前が禪僧と名乘るなら、（そんな貧弱な理解の仕方のくせに、）死の魔王（閻魔大王）は決してお前を許しはせんぞ。」

僧は尙ほ尋ねた。

「それでは居士のお考へはどうなのです。」

龐は再び僧をピシャリと打つて、云つた。

「自分の眼で見てゐる癖に、何といふ盲なのだ。自分の口で喋つてゐる癖に、何といふ啞なのだ。」（眼見て盲の如く、口說いて啞の如し。）

雪竇（せつてう）はこのことを註釋して次のやうに云ふ。

「もし自分がその僧だつたら、龐が最初の言葉を吐くや否や、雪を丸めてそれで彼を打つたらうに。」

雪竇の意味は、もし龐がそんな風に打たれたら、それ以上場面の展開を見られなかつたらう。と云ふのである。

慶藏主は後になつて更に雪竇の言葉に就て一言加へてゐる。

「雪をまるめる間だけ、よけいな暇つぶしだ。何故龐の云ひ終らないうちに彼を打たざる。かくすれば龐を直ちに片づけ得たであらうに。」

雪竇の詩的註釋はかうだ。

彼を打て、彼を打て、雪を丸めて。　（雪團打、雪團打。）

流石老獪な龐もなすところを知るまい、　（龐老機關沒可把、）
天上天下、われ等の中、譯の判るものは一人もない。（天上人間不自知。）
耳と眼に（實は一切の器官、否、全存在に）
隈なく滲みとほるは絶對的純粹感。　（眼裏耳裏絶瀟灑。）
げに、絶對純粹性の意識は消えたり、　（瀟灑絶、）
碧眼異國の僧すらなすすべを知らず。　（碧眼胡僧難辨別。）

かうした論議に初めて接した人は、これがどういふものか、本當には判らないであらう。全くの無意味（ノンセンス）でないとしたら、一體それは何だらうと思ふかも知れぬ。話の事柄も坊さんの「何處に落ちると云ふのです」と云ふ返答位のところ迄は判るやうに思はれる。龐の降雪のことを云つた最初の言葉も、あまり判りよくはないし、多少謎めいてはゐるのだが、然し、それを全く不適當な言葉だとも云ひ切れないのだ。特に最初の部分の「好雪片片」は全く折に適つてゐる。ただ後半の「別處に落ちず」（よそへは落ちぬ）が、注意をひいて疑問を起すやうになつてゐるが、之は龐に事實意圖するところがあつたのだ。僧たちがどんな返答をするか知りたいと思つたので、餌を蒔いたのである。そして、一人の僧がそれに喰ひついたこと勿論だが、その僧が餌についたので、ここに演じられた場面（シーン）全體が一轉して、禪の戲曲（ドラマ）に變じた。舞臺（ステージ）は廻つて、吾々は最早、相對の面にゐるのではなくて、絶對者と直接接觸してゐるのであつて、道德的にも知的にも、世間並の考慮を一切後に殘してきたのである。

この僧の問も全然的（まと）を外れてゐたのではなく、彼の頭に描く絶對者に關する限り、全く正しかつたのではあるが、龐を滿足させるに十分ではなかつた。この僧の洞察力がもつと透徹してゐて、動的且つ創造的な性質のものだつたら、

違つた振舞をやつたかも知れぬ。これが雪竇の老龐を扱ふ自家の法を述べたところであらう。では何故満足をさせなかつたかと尋ねる人があるかも知れぬ。その主な理由は、心といふものは、一切の事物の創造的根源であるから、單に他の指導に從ふことを拒み、獨自の表現法を持つからだといふにある。この僧も心の中へ潛つたのだが、獨自の法を振舞ふほどには深く入らなかつたので、簡單に龐を追うて、龐の蒔いた餌を拾ひ上げ、「何處に落ちると云ふのです」とやつたのだ。龐は卽座にこの僧の心が那邊にあるかを知つたので、ピシャリとやつたのである。かく第一歩が確實でなかつたから、當然次に來るものは、悉く、この僧の人物が老龐の敵でないことを曝露したわけであつた。

龐は唐代馬祖(ばそ)の高弟の一人だつた。馬祖は或意味で慧能に次いで禪の革命をやつた人である。龐は初め馬祖と同時代で、その革命の一代表者たる石頭(せきとう)に就て禪を學んだ。龐が石頭に見(まみ)えたときの問は、

「萬物(一切の差別界の諸現象)と伴侶となれぬ者とは、どんな人間ですか。」(萬法と侶たらざる者これ何人ぞ。)

といふのであつた。

龐の問未だ終らざるに、石頭は兩手をもつて龐の口を蓋ひ、彼を默らせた。この助けによつて、龐は禪の眞理を洞察しえた。有名な彼の詩の一つに、その觀念を表はしてゐる。

この日々の生活……何の變りも起らぬ、　(日用事無ㇾ別、)
自分は完く自己に充ち足りて生きる。　(唯吾自偶諧。)
何處に行かうと、取りも與へもせぬ、　(頭頭非二取捨一、)
何處にも、曲つたものも眞直ぐなものもない。　(處處沒二張乖一。)
赤衣や紫衣の人々……今その稱號は何れにありや、　(朱紫誰爲ㇾ號、)

青山は永へに一點汚れなき姿で立つ。　（青山絶㆓點埃㆒。）
それは實に奇蹟、驚異な仕打だ、　（神通並妙用、）
水を汲み、薪を運ぶ自分。　（運㆑水及搬㆑柴。）

龐は石頭の許で得た禪の理解では十分滿足しなかつたので、後になつて馬祖を訪れた時、同じ問を發した。

「萬法と侶たらざる者これ何人ぞ。」

馬祖が云つた。

「儞が一口に西江の水を吸盡せんを待つて、卽ち汝に向つて道はん。」

これによつて龐の心は禪の祕密に悉く透徹し得た。後になつて、彼は次の詩にその彼の經驗を表現した。

十方悉く一所に集りて、　（十方同聚會、）
誰も皆、無行を行つてゐる。　（箇箇學㆓無爲㆒。）
これが佛陀として選ばれる學校だ、　（此是選佛場、）
自分は虛心の學の業を卒へて家鄕に歸る。　（心空及第歸。）

龐の所謂る「萬法と侶たらざる人」は、森の中に、町の中に、到るところに出會ふ、世間並の人間であるやうに思はれる。ただ彼は自分といふものを知らず、自分の威嚴を意識せぬ。禪の使命は、かういふ人間にその事實を自覺させるにある。尤も、次のやうに云ふ人があるかも知れぬ。そんな事は、つまらぬ、全く不要なおせつかひだ、そんな人間には、善惡・是非に關はらず、何も意識させずにおくに限る、と。しかし、別種の「萬法と侶たらざる人」があつて、樣〻の神祕な行爲を遂げることを諸君に紹介しておかう。

雪峯禪師が未だ粗末な庵を結んで暮らしてゐた頃、二人の僧が敬意を表しにやつてきた。彼等が近づくのを見ると、雪峯は庵の門を推し開いて身を現はして、云つた。

「這箇は何だ。」

僧の一人が鸚鵡返しに答へて云つた。

「這箇は何だ。」

すると、雪峯は頭を下げて、庵に引込んでしまつた。

その僧が後になつて巖頭和尚のところへやつてくると、和尚は、

「何處から來た。」

と尋ねた。

僧が嶺南より來た旨を告げると、巖頭は重ねて問うた。

「雪峯のところへ行つたことがあるか。」

僧が行つたことを答へると、巖頭は雪峯がどんなことを云つたのか知りたく思つた。僧は前述のやうな會見の顚末を告げると、巖頭は云つた。

「雪峯は何と云つた。」

僧は答へた。

「和尚は一言も云はず、頭を下げ、庵に戻られました。」

そこで巖頭は云つた。

「あの時雪峯に末後の句（最後の言葉）を傳へておいたならば、國人の誰からもからかはれるやうなことはなかつたらうに、わしはまづいことをしたものだ。」

夏季の滯在（夏安居）の終る頃に、件の僧は巖頭の許へやつてきて、初めて會つた時に語つた言葉を再び出して、その意味に徹したいと思つた。すると、巖頭は云つた。

「何故もつと早くわしのところへ來なかつたのだ。」

僧が答へた。

「この問題をさう手易く取り上げたくなかつたからです。」

巖頭は、するとかういふ言葉を吐いた。

「雪峯はわしと同じ生れ方をしたが、死に方は同じではない。（それぞれ面目を異にする。）「末後の句」の何たるかを知りたいといふのか。ただ這箇だけだ、それ以上の何もない。」

禪匠たちは屢々「末後の句」といふのを擧げるが、それは禪の眞理に就て、これ以上云ひ得ない結論的な言葉といふ意味である。巖頭に從へば、この「末後の句」は「これだけだ。それ以上の何もない」であつた。しかし、この「這箇」は何であるか、と問ふ人があるかも知れぬ。だが、事ここに至ると、言語的乃至概念的な議論はもはや成り立たぬ。「這箇」は最後の言葉であつて、吾々は絶對にそれを超して行くことは出來ないからだ。雪峯が庵の門を出てきて、近づいてきた二人の僧にいきなり「這箇は何だ」と問うた時、巖頭の「這箇」は、極めてはつきりと、曖昧を許さずに、吾々の眼前に現はれてきたのである。雪峯は法友の巖頭に教へられなくとも、十分「これ」を知つてゐたが、白晝の如く明明白白に示されても、「這箇」の何たるかを知らなかつた者は、かの二僧の如く、終始彼等の「這

箇」を携へ、禪匠たちに教へて貰はうと思ひながら、歩きまはらなければならなかつたのである。
「末後の句」として「這箇」を初めて巖頭が持ち出したのは彼が德山と出會つた際であつた。「末後の句」といふのは多分巖頭が禪の理解を表はす好きな方法だつたのだらう。雪峯が德山の許で料理人(飯頭)として働いてゐた時、或日、德山が飯時が過ぎたと思つて、鉢を兩手にして室から出てきた。雪峯は和尙を見ると云つた。
「未だ銅羅も太鼓も鳴らさないのに、和尙さんは鉢を持つて何處へ行かれるのですか。」
和尙はさう云はれると、一語の返しもせず、輕く頭を下げて、靜かに室に戻つた。
雪峯は後になつて巖頭にこの件を告げると、巖頭はかう述べた。
「流石の德山も未だ「末後の句」を聞いてゐないな。」
德山はこれを聞くと、侍者に巖頭を呼びにやつた。巖頭が現はれると、德山が云つた。
「お前はわしを肯はぬのかな。」
巖頭はひそかに自分の意のあるところを德山に知らせた。その翌日、德山が法堂で說敎をした時、いつもとやり方が違つてゐた。すると巖頭は手を叩いて呵呵大笑して云つた。
「有難いことに、わが老師が到頭末後の句を悟つた。今後天下の人の誰からも足許を見透かされぬだらう。」
禪には「末後の句」(最後の言葉)などと云ふものがあるだらうか。最初の言葉が又最後の言葉ではなからうか。禪匠は一般に技巧を弄するくせがある。彼等は極めて老獪な先生である。と云ふのも、彼等は永年研鑽して自ら登りついた思想と同じ水平面に、彼等の弟子達をも登らせようとして、いつもいつも心を碎いて居るからである。判つてゐるものは、師匠の技巧・方便を、師匠の觀察の角度から探り當て、自分と師と共に、那邊にあるかを知つて居る。そし

て、彼等の「邂逅（エンカウンター）」や「會見（インタヴュー）」や「事件（インシデント）」等の解決を那邊に求むべきかを的確に知るのである。それでは、巖頭がひそかに德山に「末後の句」に就て、自分の考へを傳へたと云ふ時、この兩者の間に何か狡猾な意向について了解があつたか否か、と云ふことになると、それは知る人ぞ知るであらう。

次の「事例（ケイス）」にも、巖頭の「這箇だけだ。そして、それ以上何もない」とか、雪峯の「這箇は何だ」といふ場合の「末後の句」や「這箇」を瞥見できるかどうかを調べてみよう。

雲門が一僧に尋ねた。

「何處から來た。」

僧、「西禪（さいぜん）の許から參りました。」

雲、「西禪は近頃何と云つてゐる。」

僧は一語も云はず兩手を雲門の面前に延べ、ひろげた。雲門がピシャリとやると、僧が云つた。

「云ふことがあります。」

今度は雲門が僧の前に兩手を差延べた。

僧は無言のままでゐると、雲門は再び彼を打つた。

この會見でみると、雲門は全く「這箇」を體得してゐて、師匠らしくそれを使つてゐることが判る。「這箇」は、論理的、世間並の慣習に聊かも妨げられずに、彼の内に或は彼を通して、働いてゐる。雪竇が雲門を次のやうに褒めてゐるのは全く正しい。

虎の首尾兩つながら彼の手中に收められてある、（虎頭虎尾一時收、）

彼の比ひなき威風は四百餘州を振はす。　（凜凜威風四百州。）

「這箇」が論理や道德や哲學の法則の如き制約力に妨げられずに、思ふ存分その本性を發揮する時は、それは眞に偉大で、大地も震ふのである。

三

既に述べたやうに、「這箇」卽ち禪の眞理を理解するためには、人は世界を洞察するのに一切世間並な見方を棄てて、禪匠と同じ立場を取らなければならぬ。人が一ト度この立場を取つて、確實にそこにある時は、樂に元の世間並の見方や考へ方に戻れるのである。さうなると、日常生活は禪そのものになる。禪の場合には、この完全な、無條件の曲れ右（ヴォールト・ファース）を行ふことが、絕對に必要であつて、それによつて、人は以前の生活では夢想だもしなかつた一世界に入るのである。だが、これは禪の世界が神祕だとか、不可知だとか云ふ意味ではない。事實、この世界に入ることは、この現實世界に戻ることなのだ。それ以前には、人は眞實この世界にゐたのではなかつた。まるで夢でも見るやうに現世の事物を見てゐたのだ。大地に足をつけずに、空（そら）を動いてゐたのだ。眼前にひろがる事物を強く把んでゐた積りだらうが、この把握したのは影であり、實體ではなかつた。禪を體驗する時は、新しい世界が諸君の前に開かれるが、それは、畢竟、諸君が時時刻刻に動いてゐた、古い世界に他ならぬ。ここに見る花は以前の花と同じであり、明かに事物の客觀性といふことに關する限りは、何等變化は存せぬ。然し、主觀的には（主觀的といふ言葉は、主客のない世界に入つてゐるものは全然妥當せぬのであるが）、諸君は全く異なつた認識者（パーシーバー）であり、行爲者（アクター）なのである。これを奇蹟と呼ぶなら、確かにこれは奇蹟なのである。

潙山（ゐさん）が最も驚異の事は何であるかと問はれた時、彼は「自分がこの大雄峯に獨坐してゐることだ」と答へた。大雄とは彼の禪院のあつた山の名前であるから、潙山のこの「ここにわれ在り」といふ言葉になつたのである。大乘經に據れば、釋迦はこの世に生れ出た時、「天上天下唯我獨尊」と叫んだといふが、これが相對・差別の世界に屬する人間から發する時は、尊大な主張の如くひびく。しかし、彼が相對の世界を離れて、「これ」や「侶（とも）たらざる人」として、空から直ちに出てきて、絶對者の中に、ただ獨り立つや否や、その人は潙山や釋迦とともに、最も尊ぶべき者、誠の奇蹟なのである。

白隱はいつも片手を差し出し、弟子にその聲を聽けと云つた。……片手からは何の聲も決して起らぬが故に、聲なき聲を聽けと云ふのである。この聲なき聲を聞く時に正にその隻手の中に全宇宙が消滅するのである。その隻手こそ「這箇」であり、「末後の句」なのだ。

これ等のことは、餘りに無意味に、餘りに僭越に聞えるであらうか。未だ眞摯に禪の研究に專心してゐない人々には恐らくさうかも知れぬ。同じやうに、諸君が學者から第四次元や第五次元の世界、諸君の固い卓子が、全く數學的公理や空間彎曲で出來てゐると聞かされる時も、かかる途方もない斷定に、何と云つてよいか判らず、ポカンとして學者達を見詰めてゐるかも知れぬ。數學や物理學を眞面目に學ぶ時始めて、諸君は學者が世界に就て云つた言葉の、結局、荒唐無稽でないことを悟るに至るのである。禪は數學からは甚だ遠いが、どうかすると、表面的には數學と多少似たやうなことを云ふ。例へば、部分は全體に等しい、とか、線は幅を有せずとかの類である。然し、禪の位置は科學や哲學その他の諸研究とは根本的に異なり、後者が知識に對して、その慣習的な態度を棄て去る時、始めて禪らしいものが、諸君の水平線に浮び上つてくるのだ、といふことを忘れてならぬ。

アリストテレスの論理を基として、抽象化や概念化の作用に慣れてゐる學者や哲學者や普通の人々に、吾々が反對する點は、主として、彼等が自己尊重の觀念を固執して、禪教徒の經驗を認めまいとすることにある。然し、事實は、禪に關する限り、如何なる知識を彼等が抱かうとも、禪の理解には無益である。彼等はそれを一擧に棄てて禪眞理の城砦に達すべき新しい道を開かねばならぬ。禪は推理や、眞理に達するために用ゐる一切の方法に、反對するのではなく、普通の人の持つ分別と「世間的經驗（ワールドリー・エクスペリエンス）」を幾ら使つてみても達し得ない一角度（アングル）から、この世界を見ようといふのである。コペルニクス的轉回と稱していいものが、吾々の心中に起ることとなる。前に擧げた禪の「事件（インシデント）」でも判る通り、禪匠達は全く別の思想の世界に生きてゐるので、彼等は少しも抽象的な用語を用ゐず、推理の巧妙さをもつて納得させようとはせぬ。その語るところは明かに、降雪だとか、伴侶なき人だとか、旅だとかいふ類の、ありふれた經驗の事柄に關してゐる。然し、それは突如として、いかなる分別も推理も入つてゆくことの出來ぬ、一つの新しい道に轉じ易いのである。而も、これは禪匠達の方で、詭計（トリック）を意圖するためではない。たとひ詭計を用ゐるとしても、それは弟子達を禪の道に導いて、禪を多少とも味はせ、進んで更に努力するやうに勵ますためか、或は又、師匠の方で、弟子が禪に向つてどの位經驗を得てゐるかを見たいといふ、眞摯な願望に出づるのである。そして、この目的を有效に且つ十分に成就するために、片言隻句を用ゐ、杖を振り、兩腕を差延べ、一指を竪て、一眼を光らせ、空中圓を描き、問者の頸を搖り、その頸をピシャリとやり、彼を蹴り倒し、その他ありつたけの詭計を用ゐるのである。禪が二元的に解釋し得る日常經驗と同じ經驗面に屬するものならば、云ひ換へれば、禪匠のこれらの動作一切が普通の心理學的方法によつて解釋されるものならば、それは何等の結果をも生み出さぬ。何故かと云へば、かかる貶價的方法の應用を是認できるやうな表示は、ここには皆目存せぬからである。

哲學者は禪を論理的に改造するためにあらうが、之をなすには禪體驗を經た後でなければならぬ、その前には決して出來ぬ。通常の論理は通常の經驗を基礎としてゐるので、吾〻の推理的な性質を滿足させるために、その諸經驗を說明するやうに考へられてゐる。だから、經驗のないところには、論理も解釋も成り立たない。かかる論理は事實に適ふものではない。哲學者は先づ禪體驗をしなければならぬ。さうすれば、彼等の辨證法は確固とした根據を得て、それだけ納得がゆくであらう。經驗を論理に合はせることは、牛を打たないで、車を打つことである。もしも彼等が、禪體驗をもつて、世間並の經驗の秩序に從はぬが故に、正常なものではなく、正常なものとして扱へぬと云ふならば、吾〻はかう答へよう、この場合、東洋精神はその構造が違つてゐると云はねばならず、それ故、西歐の論理と心理學によつては測れぬものがある、と。或は又、かうも云へる。西歐精神が主張する論理は、東洋的經驗を取り入れて、これに滿足すべき解釋を與へるほど、深い發達をしてはゐない、と。禪は論理を超えることを要求するが、事實、論理は西歐に於ては相當深く理解され、從つて東洋に於てもさうなのだが、未だ尚ほ、禪に對しては、試驗的でもいいから確實な解釋を與へるほどに十分な發展を遂げてはゐないのである。吾〻が傳統的、形式的な推理の方法を固執してゐる限り、禪體驗を知的に曝露する道は一つも開けてはゐないのである。禪はこの種の網をもつては捕へられぬ。論理は新しい辨證法の形式を起さなければならぬ。然し、屢〻云ふ通り、論理家や辨證法論者が誰であらうと、問題を解決する第一步としては、禪體驗を持つべきである。次に、禪自體の方法による、その經驗を述べてみよう。これが又、論理家その他のものをその經驗に導く方法となるからである。

四

禪匠は形而上學的型（メタフイジカル・タイプ）の藝術家であり、藝術家として彼等は、具體的な用語、觸感的な線、可視的な事物と動作を使つて自己表現をなすと云へる。而もこれは結局、それ等の神祕的な表示一切の背後には、何か曖昧な、その意の那邊にあるかを判らせないやうな、さうしてその上に、何だか氣味のわるい前兆を持つて居て、思想を刺戟させるやうな或るもの（サムシング）が存するのである。

この或るものを禪味・禪機といひ、藝術上では、神韻とか幽玄とか云つてゐる。一枚の繪は、これを技術方面から見て、完全な線形態、完全な賦色、完全な質量感、その繪に就て美術批評家が云ひ得る限りのあらゆる點で、完全な作品となすことが出來るであらう。然し、神韻に缺けてゐたなら、禪學者はそれを第一級の作品とは考へないのである。と云ふのは、一切事物の「本性」に透徹する禪的洞察を直接表はしてゐないからだ。神韻は、禪匠の言行に於ける禪機に當るが、誠に東洋的なものと云つてよい。それは論理的推理や技術的熟練の所産ではなくて、藝術家や禪匠の瞑想や藝術的工夫を伴はぬ「心（マインド）」を本質的に反映したものなのである。東洋精神は、論理と知的思索に殆んど宿命的に結びついてゐる西歐精神よりも、この方向に於ては、更に十分な發達を遂げてゐるのだ。西歐精神は飛ぶ前に先づ量る。例へば信仰に就て如何に多くを語るとも、それは全く絕對的なものでない、彼等はその信ぜんと欲する對象をつくるのである。二元的に括られ居る精神は、如何なるものを造つたり製出しても、そこに神韻や禪機を持つことは出來ぬ。それは永久に計較（カルキユレーション）と量數（メジユアメント）の支配を蒙るものである。然るに禪機は突如として自然に起つて、些（さ）の熟考や豫想の痕を止めないものである。例へば、エホバの「光あれ」と叫んで、光が世界を照らし出してくるが如くである。創造の光景は神韻と禪機を反響させてゐたに違ひない。或藝術作品が眞に藝術的なれば、そこに何か創造的なものがあるに違ひないと云へる。この創造力が——といふよりも、手際よく藝術意志と交りあつたこの創造力

が――神韻を吐き、禪味を展くのである。

凡そ一切の藝術は――少くとも禪文化の影響を蒙つてゐるこれらの藝術は――極點に達すると、それを取巻いて禪機と禪味の雰圍氣が存する。

一例を擧げるために、劍道の技術を取り上げてみよう。これは彫刻や繪畫や建築と同じやうには藝術とは云へぬかも知れぬ、刀劍の使用には何等美的なものが存せぬと云ひきる人もあるかも知れぬ。それは敵を倒すべきものといふ點で、是非を許さぬ、實際上の怕るべき目的を持つてゐるのだが、吾々は今その實際上の有用性や加害性を離れて、刀劍の所演を、劍士の手をもつてする精神の「律動的な働き(リズミック・ムーブメント)」と看做さう。同じやうに、この個個の身心は、人生と呼ばれる、この極めて美しい悲劇や喜劇を演ずる、一個の道具と變じ得るのである。眞に禪の眞理を把んでゐる人は、自己の身心に制約されつつも、その個個の人生の道を、不斷に變化する環境に應じて、發展させてゆくであらう。戰士の手にある刀劍は、畫家の手にある繪筆と同じく彼の身體の延長であつて、劍士はそれを、恰かも畫家が彼の畫布(キャンバス)に筆や色を働かせるやうに、敵の刀に對つて働かせるのである。畫家が純粋の創造的衝動によつて動かされたのでない時には、その作品は失敗で、一流の天才の一人とは考へられぬのである。彼の生命は終る。劍士の場合には、彼の技(わざ)が精神の自由な働きに從ふほどに完璧でない時は、言葉を換へて云へば、彼の個人的動機が相對的論理から生まれ、その結果として世間並の我意に左右される時には、彼はその生命を失ふ。劍士がその肉體的存在を失ふは、畫家が畫家としての名聲を失ふより由由しき大事と考へられるかも知れぬが、それは皮相な相違であるに過ぎぬ。畫家がもはや畫家でなくなつた時は、個人的存在は繼續できるかも知れぬが、事實、かくの如き存在は單なる影であつて、もしその畫家がこれ迄ミューズ女神の祭壇に、眞實彼の全存在を捧げてゐたなら、もはや繼續に値せぬものなのである。

凡そ純粋なるものは如何なるものでも、常に道德的美が存して、「精神（スピリット）」の生活を反映するが、この「精神」の生活は禪であつて、死生の絆（きづな）を脱してゐる。と云ふ意味は、論理上、存在と非存在の二元論を超越するといふことである。次の精神的猫の話は、この點を明かにしてゐると思ふ。

昔、勝軒といふ劍士があつた。彼は自宅で狂暴な鼠にひどく惱まされてゐた。この鼠は甚だ大膽な奴で、白晝でもその隱れ場所から出てきて、あらゆる惡戯をやつた。勝軒は愛猫にこれを追はせたが、猫もこの鼠には敵せず、嚙みつかれて悲鳴をあげながら逃げ出す始末だつた。そこで勝軒は、鼠を捕る技も巧みなれば勇氣もあるので聞えた近所の猫を數匹借りてきて、自宅のその鼠に向つて放した。鼠は室の一隅に蹲つてゐて、一匹の猫が近づくや否や、猛烈に敵を攻擊したので、猫どもは怕れて、皆退却した。

主人公は腹を立てて、自ら鼠をやつつけようとした。木刀を執つて鼠に近づいたが、鼠の振舞は、流石腕に覺えのある劍士の努力をも嘲弄する底（てい）のものだつた。或は飛鳥の如く、或は稻妻の如く、巧みに身をかはして劍をさけた。勝軒が鼠の次の運動を追はぬうちに、早くも、鼠は彼の頭上をうま〳〵と跳ね飛んだ。勝軒は汗びつしよりになつて、到頭、追ふことを斷念した、そこで、最後の手段として、鼠を捕ることが極めて上手なものとして、その奇特を廣く傳へられてゐる、一匹の猫を近所から借りてきた。その猫は、別段に、鼠と鬪はせた他の猫と變つてゐるところは見えなかつた。劍士はこの猫を大したものと思はず、鼠のゐる室内に放してみた。猫は靜かに、ゆつくりと、まるで室の中に變つた樣子も認めないものの如くに這入つて行つた。然し、鼠は近づいて來るものを一眼見るなり、震へ上つてしまつて、隅の方で、殆んど痲痺したやうに、じつとしてしまつた。猫は鼠の頭を銜へたまま平然として出てきた。

その晩、猫どもは、勝軒の家で大集會を開き、その偉い猫に主賓の席に著くやうに鄭重に頼んだ。彼等は恭しく彼女にお辭儀をして、云つた。

「わたくし達は皆大膽と狡智をもつて聞えたもの達なのですが、こんな並外れた鼠がこの世にゐようとは知りませんでした。貴女が出てくるまでは、わたし達の誰も彼奴をどうしようも御座いませんでした。それをまあ何と貴女は易〻と片づけたことでせう。わたくし共のために一つその祕訣をお明かし下さるやうにお願ひいたします。が、その前に、鼠退治の術に就て、わたくし達の知つてゐる一切を皆でお話しませう。」

黑猫が進み出て、かう云つた。

「わたしは鼠取りの術では熟練の譽ある一族の生れで御座います。仔猫時代から、わたしは偉い鼠捕りになる考へで鍛錬して參りました。わたしは七尺の高さの屛風を跳り越えることが出來ますし、鼠だけが通れるやうな小さな孔をも這ひくぐる術を知つてゐます。わたしは道化師の輕業(かるわざ)一切を上手にやれます。死んだふりも巧みですし、ぐつすり寢込んでゐると鼠に思はせて、彼等がこちらの届くところに來るや否や打倒す法も知つてゐます。梁(はり)の上を走つてゆく奴だつて、わたしから遁れつこありません。今日、あの老ぼれの鼠の前に退却しなければならなかつたのは、本當にわたくしの恥です。」

偉れた老練のその猫が答へた。

「貴君が習得なさつたのは鼠取りの技法(テクニック)です。貴君の心は常に敵と鬪ふ法を考へ出すことに目覺めてゐます。昔の師匠達がその技法を考案した理由(わけ)は、その仕事を成就する正しい方法(メソッド)を知らせるためです。だから、その方法は當然簡單で有效で、その中にその技の要點を悉く含めてあります。然し、師匠の後を踏んだものが、その精神(スピリット)

を把み損ねて、その技法上の巧みと手先きの熟達のみ、改良するに餘りに急であつた。その目的は達せられ、その巧みさが頂點に達してしまつたが、さて、それがどうなるのです。巧みといふことも、「心(マインド)」の働きですが、「道」に叶はなければいけません。「道」を疎かにして、單に巧みを狙ふなれば、それはそれで、濫用され勝ちです。鬪爭の術に於ては、このことをよく覺えておかなければいけません。」

今度は、虎猫が進み出て、自分の意見を述べた。

「わたしの考へるところでは、鬪爭の術に肝要なのは「氣」です。わたしは長らくその修養と發達のため自分を鍛へてきました。今では天地に充つる最强の精神的氣力を持つてゐます。敵と對ふ時は、わたしの精神が早くも相手を威壓してしまふので、勝利は鬪ふに先きだつてわたしのものです。わたしは技(わざ)を使ふことに就ては意識して企らんではゐませんが、それは自然と變に應じて出てきます。鼠が梁の上を走つてゐるとすれば、わたしは精神力を籠めて、熱心に彼奴を睨みます。すると、高いところから獨りでに落ちてきて、わたしの虜となることは必定です。然るにあの年寄りの不思議な鼠は影一つ殘さず走つてゆきます。譯が判りません。」

偉大な老猫の答はかうだつた。

「貴方は氣力を利用する法を知つてゐますが、それを意識してゐるといふ事實が、逆な働きをするのです。貴方の强い精神が敵の精神に敵對するから、敵より强くなることが決して出來ないのです。負かされるといふことが常にあり得るからなのです。貴方は自分の活潑な精神が、まるでこの宇宙に充滿してでもゐるやうに思ふのでせうが、それは精神そのものではなくて、ただ影のやうな像(かたち)にすぎません。孟子の所謂「浩然之氣」に似てゐるかも知れませんが、實は違ふのです。孟子の「氣」は光り輝いてゐますし、その爲に勇氣に充ち〳〵てゐます。

然るに、貴方の「氣」は境遇によつて勇氣を得るのです。源がかう違ひますから、作用も違ふのです。一は不斷に流るる大河で、一は大雨の後の一時的の洪水です。もつと大きな流出をすればすぐ涸れてしまひます。自暴自棄になつた鼠は屢〻攻めてくる猫より強いものです。鬪ひが死活を制する底のものとなると、被害者（ヴイクテイム）が無傷で遁げる望みは皆目ありません。その心構へが如何なる危險が襲つてもこれを無にするわけです。その全存在が鬪爭精神（ファイテイング・スピリット）に化しますから、どんな猫だつて、鋼鐵のやうなその反抗に敵しかねるのです。」

灰色の猫が靜かに前に出て、云つた。

「諸君には影がついて廻るので、敵はその影がどんなに微かであつても、必ずそれを利用するのだ。僕は長い間こんな風に自分を鍊磨した。敵を脅かさぬやうに、鬪ひを強ひぬやうに、降參して和睦するやうな態度を取るやうにしたのだ。敵が強いと判れば、僕は一寸負けた樣子を見せ、ただ相手の動きに從つて捜りを入れる。投げつけられた石の壓力のまに〳〵身を任せる暖簾（のれん）のやうな動き方をする。これではどんな強い鼠だつて、僕と鬪ふ術（すべ）は見つからない。だが今日僕等が相手にしなければならなかつた奴は、匹敵するものがない。體力には屈しようとせぬし、降參の精神を見せても誘ひの手にかからうとせぬ。誠に不思議な生き物だつた……僕は今迄にあんな奴を見たことがない。」

大老猫が答へた。

「貴方の所謂降伏の精神（ウイールデイング・スピリット）は大自然に叶つてゐません。人工です、貴方自身の意識的な心から作り出した考へです。貴方がこれを手段として、敵の積極的に出る攻撃精神を破らうとすれば、敵は早くも、貴方の意識の裡に起る少しの靈的波動の徵（しるし）をも見拔いてしまふのです。かやうに人工的に起した屈從の精神は、貴方の心中に或

程度の混濁と障礙を生じて、それは確かに知覺の高深と行動の輕快を妨げるものなのです。さういふ時は、「自然」といふものが、その本來の働きを行ふ場合に支障を感じるからです。「自然」がその神祕なやり方を發揮してことを遂げるためには、まづ貴方自身の考へや工夫や働きを止めなければいけません。「自然」をしてその赴くままにさせ、貴方の内にさう感じられるままに働かせなさい。さうすれば、それがため貴方が捕へられるやうな、影も徴も痕もないでせうし、立派に貴方に反抗し得る敵もありません。

しかし、わたしは貴君方がそんなに深くおやりになつた鍛錬が皆目目的に叶はなかつた、と云ふ積りではありません。結局、「道」はその「容器（ヴェッセル）」を通して自己を表はします。技法上の工夫には「理性（リーズン）」が含まれてゐます。精神力は肉體に作用し、それが「自然」に叶ふ時は、完全に周圍の變化に應じて働くものです。屈從の精神を抱けば、敵の肉體力の爭鬪に止めを刺し、巖にも立ち向ふことが出來ます。しかし、ここに等閑（なほざり）にすれば必ず一切を覆滅してしまふといふ、一つの極めて根本的な考へがあります。自意識の考へをこれつぽかしも抱かぬといふことです。この考へが貴方の心中にあるときには、一切の行動が悉く自意識的、人工的な詭計（トリック）になつてしまつて、「道」に一致しないことになります。然る時は、相手は貴方に屈從することを拒み、敵對精神を抱くこととなります。貴方が「無心」といふ心の状態にある時には、全然人工的な工夫に賴ることなしに、「自然」と一つになつて行動するのです。然し、「道」は一切の限定を超えてゐるものであるから、かうしたわたしの話も悉く、「道」に關する限りは、決して之を盡したとは申されません。

少し前、わたしの近所に一匹の猫がゐましたが、始終睡つて過して、少しも精神的活氣を示す様子もなく、まるで木像のやうに見えました。人々はこの猫が一匹の鼠をも捕へるのを見たことはありませんでしたが、彼が徘徊

するところ何處に於ても、鼠は、その面前に現はれてこようとはしませんでした。わたしは、或時、彼を訪ねて、その理由を尋ねましたが、何も答へませんでした。再三再四、尋ねましたが、依然口を開きません。答へたくないのではなくて、實は、如何に答へていいか判らないのでした。ですから、わたしたちは、知る者は一語を喋らず、喋る者は知らぬのだ、といふことに氣が附くのです。あの老猫は自分ばかりでなく周りの一切を忘れ果て、「無目的（オブジェクトレスネス）」といふ最高の精神狀態に在つたのです。彼は神聖な武士道を實現して敵を殺さなかつたひとりでした。わたしは彼に比べられる程の値打はありません。」

劍士勝軒は老强者の猫の話に耳を傾けてゐる間、まるで夢でもみてゐる氣がした。彼は猫に慇懃に挨拶して、云つた。

「拙者が劍道を習ひだしてから久しいことになりますが、まだ〳〵十分にこれを習得したといふ譯にはゆきませぬ。このことに就ての貴殿のお話は誠に立派ですが、更に承りたいと存じます。」

猫が云つた。

「わたしはただの猫であつて、鼠はわたしの食物です。どうして人間のことを知ることが出來ませう。然し、何か今少し云つてよいと仰有るなら、劍道は危機に臨んで生死の所以を悟る術であり、單に敵を倒すといふ意味のものではないといふことを記憶しなければなりません。武士としては、この事實を常ゝ心がけて、劍道の技（わざ）は勿論、精神修養をして自己を鍛錬しなければいけません。ですから、先づ第一に、生死の所以を洞察するべきであつて、然る時はその心は利己の思想から脫却します。これが達せられると、その人は何等疑念も抱かず、考へを亂すこともありません。計較することもなく、熟考することもありません。その精神は平らかで、謙讓で、周圍

と相和してゐます。清澄虚心であります。かくして、彼はその境遇に於て、屢〻起る變化に、自由自在に應ずることが出來るのです。この反對に、或考へや欲望が心中に起ると、それが「我」あり、「非我」ある形式の世界を呼んで、「我」は「非我」に對立し、矛盾がその結果として起ります。この反對がつづくかぎり、「道」は抑制され、阻止され、その自由な活動は不可能になります。貴方の精神はもはや、死の暗黒裡に追ひやられ、全くその神祕な、生來の輝きを失つてしまひます。かういふ心境で、どうして敵に對して貴方の運命を切り拓くことを期待出來ませう。勝利をうるやうになつても、それは偶然事に過ぎず、斷じて劍道の精神に反くものです。「無目的」といふ意味は、單に事物が缺如してゐて、空虚な無（ナッシング）が支配してゐる狀態を指すのではありません。「精神」は本來、形のないもので、何等「目的物」を抱いてゐる譯のものではありません。そこに何か抱くとなると、心の力がその方に注がれ、心の力が均衡を失ふと、その生來の活動力は萎縮して、もはや、その流れと共に流れません。この力（エナジー）にはけ口を與へると、一方向に出過ぎて、他の方向に不足を來たします。多過ぎる時は、溢れ出て、これを抑へることが出來ませんし、不足の時は養分が不十分で萎縮します。二つの場合ともに、不斷に變化する狀態と張り合ふことは出來ません。然し、「無目的」の狀態卽ち「無心」の狀態が支配してゐる場合には、精神が何物をも包藏してゐませんし、どの方向にもはけ口を與へられてもゐません。それは主も客も知りません。虚心に境遇の推移に應じて、些（さ）の痕をも止めません。『易經』に次のやうにあります。

「その中には考へることも、爲すことも、欲することもなく、絶對の靜寂が存して、不動である。が、それは感じる力があつて、然る時始めて、現實世界の一切の事物を通して流れるのである。」（易无ㇾ思也。无ㇾ爲也。寂然不ㇾ動。感而遂通㆓天下之故㆒。）

劍道と結びつけて、このことを理解するならば、人は更に「道」に近づくことになりませう。」

劍士勝軒は熱心に猫の賢道(ウイズドム)を傾聽してゐたが、かういふ問を出した。

「主もなければ客もない、とはどういふ意味ですか。」

猫が答へた。

「自我(セルフ)があるが故に敵があります。自我がなければ敵もありません。敵を持つといふことは、男に女あり、火に水あり、といふと同樣に、反對物(オポジション)を意味します。形あるものは如何なるものでも、必ず反對物が存在します。貴方の心中に何等思索の働きらしい樣子が起らなければ、そこには、一人が一人に勝たうとするやうな、對立からくる葛藤はありません。これが敵もなければ我もなし、と云ふのです。更にすすんで、心そのものを思索の働きの徵(しるし)とも〲忘れる時は、貴方は絕對無爲の心境を享受し、完全にして平靜な、受動狀態にあり、世界と調和し、それと一つになります。敵性形態(フォー・フォーム)が存在しなくなる時は、貴方はそれを意識しないか、或は、貴方がそれを全く意識してゐないとは云へません。貴方の心からは一切の思索の働きが拂拭され、心がただ知識を受ける時のみ貴方は行動するのです。

かやうに貴方の心が、絕對無爲の心境にあれば、世界は貴方の自我と同一化します。それは貴方が正と不正を選ばず、好惡が一切の抽象作用の形式を超えるといふ意味です。快樂と苦痛、損と得などといふ狀態は、貴方自身の心の創り出す所で、全宇宙は誠に「心」の外にこれを求むべきではないのです。或老詩人が歌つてゐます。

眼に一粒の塵あるときは三重の世界も狹い路となる、　(眼裏有レ塵三界窄、)

汝の心を對象から全く自由にせばいかにこの人生は擴がることか！　(心頭無レ事一生寬。)

一粒の砂塵も眼に入れば、吾々は眼を開けてゐられません。これは本來明るく輝いて對象物から自由である「心」も同じことです。

然し、一つの對象がそこに這入つてくるや否や、その功德は失はれる。「數千萬の力を持つた敵に圍まれたら、この『我（セルフ）』といふ形態は粉微塵になるかも知れぬが、『心』はわがものであつて、如何なる壓倒的な軍隊もこれをどうしやうもない」とも云はれます。

又、孔子曰く、「匹夫もその志は奪ふべからず」と。

然し、この心が亂れると、それ自體の敵となります。これがわたしの說く全部です。師匠の仕事といふものは技法（テクニツク）を傳へ、その理由を說く以上のことは出來ないからです。その眞理を悟るのは貴方自身にあります。眞理は自分で得るもの、以心傳心のもの、書いたものでは教へられぬ、特別の傳授のものであります。傳統的な教へから勝手に逸脫することは出來ません。師匠でさへこの點に關しては無力です。禪を學ぶにはこれに限られてゐます。古聖賢の始めた心の鍛へ方から各種の技術に至るまで、自覺（セルフ・リアリゼーション）といふことが、一切の基調（キイ・ノート）となつてゐます。それは以心傳心、教外別傳（けうげべつでん）です。文字的教への成すところは、貴方の内にあるものを指示して吳れるだけであつて、祕訣を師から弟子へ傳へる譯にはゆきません。教ふるも難く、聽くも亦難しですが、眞に難しいのは、貴方が、自分の内に持つてゐるものに目覺め、それを貴方自身のものとして使ひ得るといふことです。この自覺は「自己の存在を洞察する」(自内證)と云はれ、卽ち「悟り」です。「悟り」は夢から醒めることです。覺醒・自覺・自内證、これは同意語（シノニム）です。」

この老猫の物語に擧げられてゐる「無爲」又は「無目的」の觀念は、別な言葉を以て表はせば、「空」「虚心」「無

心」である。この話は「空」の理論を劍道の技術に實際に應用したもので、日本文化において、禪體驗が一見無關係に思はれる各種の生活部門に這入つてゐることを示すものである。かうなると、劍道は敵と鬪つたり、敵を殺したりする術ではなくて、精神を淨化し、高貴にし、結局、禪の眞理を經驗するための鍛錬である。禪は實際的にして具體的な、高級な生の哲學であるから、當然、生命活動の各方面に普及するものと考へてよい。特に、劍道の場合には、生死を決する鬪爭に關する。もし人が敵を沈默させ損ふなら、自分が敵から沈默させられることになる。死に面することは大問題であつて、それを弄ぶことは出來ぬ。それを有效に用ゐんとする前に、十分考へてみなければならぬ。語を換へて云へば、諸君は一つの哲學を持たなければならぬ。生命と實際的に生きた結びつきのない、飛躍的な觀念を扱ふ、抽象的なものでない哲學を。禪と劍道の間には、かやうに必然的な關聯が打ち樹てられてゐるのだ。『バガヴァット・ギーター』はアルジュナに敎へて曰く、

「それ故に、期待をもたずに、我執を棄て、苦惱を脱して、鬪ふことを覺悟せよ。」

と。これは禪の劍士に敎ふるところと何處か似てゐるし、又、「空」の定義と考へてもよい。

譯者後記

この譯書は、大拙、鈴木貞太郎先生の英文の著 "Zen Buddhism and its Influence on Japanese Culture" (Kyoto 1938, The Eastern Buddhist Society) の後半全部と、別に英文「禪と空觀」といふ一章を加へて、和譯したもので、既刊の岩波新書『禪と日本文化』と合せて、右原書を全譯したことになる。尤も、本譯書は便宜上各章の排列を上述のやうにしたが、原書に從へば、「禪と茶人」は前篇の第七章、「禪と問答」「禪と能」は附錄をなし、「禪と日本人の自然愛」が後篇の全部である。

譯稿は前と同じく一通り原著者の校閲をお願ひして、訂正をうけたが、なほ誤あらばそれは譯者の責任である。尙ほ、本書に擧げられた詩歌は、原作を探して之を充てたが、これは先生の英譯の方が却つて新鮮味があるやうに感じられたことを附記しておく。

終りに本譯書正續二册を岩波新書として出版するに就て、同書店の小林勇、吉野源三郎、小暮晴一の諸氏に色〻御厄介になつた。記して厚く感謝の意を表する次第である。

昭和十七年九月

〔原文英文・北川桃雄譯・工藤澄子補〕

編集者註

第二章　禪と日本人の自然愛（二）

一九三頁三行　今までのところ、日本の文化・政治・經濟の歴史の上で北條氏が果した役割の意味は、十分には評價されてゐなかつた。これは主として、歴史を自分勝手な歪んだ見方で解釋しようとした軍國主義者達の偏見によるものであつた。しかし近年の悲劇的經驗によつて、日本の學者達は今や、新しい見地から歴史を研究できるやうになつた。必ずや彼等は、泰時・時宗をその最も著名な代表者とする鎌倉時代の意義を認識するであらう。

一九三頁五行　新版なし。

一九四頁六行　吾〻は、その大切な生活標準を維持し、高めるために、いたる處で、絶えず、戰鬪準備に追はれてゐるのではあるまいか。この狀態が續けば、遂には互に相手を滅ぼし合ふのは自明である。これは個個の問題にとどまらず、國際的にも云へることである。

第三章　禪と日本人の自然愛（三）

二二六頁六行　俳句は、近代俳壇の創始者芭蕉の精神を體現したものであることは言を俟たない。その芭蕉の精神とは十七文字に表現された禪の精神に外ならない。これに關しては、「禪と俳句」（前篇）の章ですでに十分に説明した。

第四章　禪と日本人の自然愛（四）

三二頁五行　前例と同様、和歌の英譯は殆んど文字通りの譯で、その説明は、英語の衣裳でも元の意味が通じる程度の最小限にとどめた。どんな言葉の詩でもさうであるが、日本語の歌の纖細な感情と文學的技巧をそのまま外國語で傳へることはできない。

三三頁一三行　日本語の俳句は、おそらく英語の讀者には分りにくからう。ところが、各〻五字の四行からなる漢詩風に譯してみると意味が一層はつきりする。

'Tis midsummer, and my grass hut is dreary;
Every evening I fall asleep to the sound of rain.
Suddenly the full moon hangs (in the sky),
And the shadow of the pine tree on my garden.

三五頁一一行　櫻を詠んだ西行の歌の中に次のやうなものがある。彼が、他の自然の風物と同様、櫻をいかに愛したかがわかるであらう。

第七章　禪と問答

二五九頁一〇行　唐代の後期に、景遵といふ僧が大隋山を訪れ、法眞禪師によせて次の詩を作つた。

了然として別法無し、
誰か通ふ南能を印すと。
一句他に隨ふ語、
千山、衲僧を走らしむ。

蛩寒うして砌葉に鳴き、
鬼夜龕燈を禮す、
吟じ罷む孤窗の外、
徘徊して恨勝へず。

（次に記すやうに、雪竇はこの詩の二行を取つて、困惑した僧を許する詩を書いてゐる。圜悟は云ふ、）ここで自分は、「這箇」を滅びるものとも、又、滅びぬものともとつてはならぬと警告したい。「それでは、結局吾々はどこに居るのか」と諸君は問ふかもしれない。目を見開いて、眞直ぐに見るがよい。雪竇は云ふ。

劫火光中に問端を立つ。
衲僧猶ほ滯る兩重の關。
憐む可し一句他に隨ふの語。
萬里區區として獨り往還す。

雪竇の詩はまことに當を得て、要點をついてゐる。これは、彼が、どの角にひつかからうともディレンマをたち切るすべを知つてゐるからである。「滅びる」と云つてもよろしい。又、「滅びない」と云つてもよろしい。肝要な點は、いかなる種類の二元的解釋をも越える眞理そのものを摑むことである。さもなければこの憐れな僧と一緒に、山越え丘越え、休む暇もなく往つたり來たりしなければなるまい。

二六〇頁一五行　（他方）この僧は、いかなる挑戰にも對應する道を知つてゐた。そこでお辭儀をしたのである。

南泉普願（西曆七四八—八三四）はかつて弟子達に云つた、「昨夜眞夜中、文殊と普賢が佛のおもひを起し、法の念を抱いた。そこで儂は各々二十棒打つて、山の向う側へ追ひやつた」。すると、趙州從諗（西曆七七八—八九七）が大衆の中から進み出て云つた、「あなたの棒で打たれるのは誰でせう」。「この老人の儂のどこが惡いといふのだ」と南泉は答へた。趙州はお辭儀をした。

力量のある禪匠は、相手の立處を見逃すことなど殆んどない。故に、何かが動く氣配があれば、直ちに活潑比の上ない活動を開始する。我が老師匠五祖法演(西曆一〇二一〇四)はよく云つたものだ。「それは丁度相撲のやうなもので、考へてゐる隙など全くない。五感を通つて來るもの、見たり聞いたりする世界のものを一切捨てよ。かうしてお前が自己を把握し、自己の主人公となれば、百丈に相まみえることが出來るであらう」。

しかし、若し逸してしまへばどうなるか。雪竇の云ふところを聞かう。

祖域交馳す天馬駒。

化門の舒卷途を同じうせず。

電光石火機變を存す。

笑ふに堪へたり人の來つて虎鬚を捋づることを。

(この頌に對する圜悟の評のなかから、大略を次に拔粹する。師百丈と僧とのやりとりを理解する助けにもならうかと思ふ。)

僧が馬祖道一(西曆七〇八六九)に問うた、「佛教の究極の敎へは何ですか」。馬祖は僧を打つて云つた、「若しわしがお前を打たなかつたら、世界中がわしを笑ふであらう」。

別の僧が尋ねた。「菩提達磨が西からやつて來た意味は何でせうか」。「もつと近くに寄るがよい。敎へてやらう」と馬祖は云つた。僧が師に近附くと、師は僧の耳に平手打ちを加へて云つた、「祕密は守りにくいものだ」。

圜悟は更に巖頭全豁(西曆八二八一八八九)の言葉を引用してゐる。「物事を斥けることは最上だが、物事を追ひかけるのは最低である」。戰ひに從事する時には、どんな狀態の下でも、常にその主とならねばならない。雪竇は云ふ、「機輪はかつて動いたことがない。しかし、一度び動く時には、必ず(主客の)二方に轉ずる」。本當に、全然動かないならば、何の用にもならない。眞に大丈夫の氣概がある人ならば、少しでも動く氣配があれば忽ち知るであらう。自己の主となるとはこのことである。今

日人々は他人のあとばかり追ひかけてゐる。こんなことをしてゐれば、他人に鼻の頭を押へつけられてしまつて、到底、目的を完うすることは出來ない。この僧は電光石火の中に動いても身を竄へすすべを知つてゐて、師匠に一禮した。雪竇はこで百丈を猛虎にたとへて云ふ。僧の應對はまるで虎の鬚をなでるやうなものだ。あぶない、あぶない、と。

二六二頁六行　彼等の行爲は當然の結果である、と云ふ方がもつと適切かもしれない。果物は熟すれば地に落ちる。生命は、その時が來れば、今までとは違つた相になる。春が來れば野は綠になり、吾々は心はれ〲とする。霜が降りれば、吾々は身ぶるひして、木々が裸になつたのを目にする。先づ論理があつて、吾々が自然を論理の法則に從はせてゐるのではない。論理は後で出來たものであり、それを作つたのは吾々である。論理が適應せぬところでは、新たに「理にかなつた」ものを作り出さねばならない。禪は論理なるものに優先する。そして禪僧達は、吾々を「光あれ」と云ひ給はぬ前の神にまみえさせようとするのである。

二六三頁四行　彼は「考へ」ぬ。彼は、事實、考へがまだ始まらぬところにゐる。考へ始める時にはもうおそい。故に、忽ちに「我在り」であり、「如」であり、「只麽」である。禪僧とはまことに氣短かな人間である。吾々の質問を待つてはゐない。彼は云ふ、「お前が(實在に)觸れたいと思ふなら、質問をする必要はない。答は、いまだ問のなされぬところにあるからだ」。「電光石火」とは、必ずしも瞬間性の意味ではなく、即時直接性を云ふ言葉である。質問をしたり、何か考へたりすればそこには時間が介入する。禪はあらゆる介入を嫌ひ、常に眞直ぐで、素手であるがままの實在を摑まうとする。質疑應答や、思索や論理づけは介入であつて時間を要するから、即時直接性に立つ禪僧には辛抱できない。彼は火を摑むのに火ばしを必要としない。素手で摑むが、素晴しいことには、それで少しもやけどをしないのである。「生命を失ふ者はこれを得る」とは、このことを云ふのである。

二六三頁六行　しかし、若しここで止まるならば、禪はもはやない。幸にも、——自分はこれを幸なことと云ひたいが——僧はお辭儀をし、師匠は打つた。これは人類の文化史上類を見ないことである。そしてここに眞の禪があるのである。「儂がただ

獨りここに坐つてゐる」(獨坐大雄峯)は、ルッターの「ここに我あり」、キリストの「アブラハムの前に我あり」、又は、エホバの「我は我なり」に比べられるかもしれない。だが、ここでお辭儀をするとはどういふことか、そも〳〵お辭儀とは無意識のものではない。百丈の言葉への反應としてここでお辭儀をするとはどういふことなのか。禪は何の説明もしない。少なくとも言葉で説明はしない。その上、師匠が僧を打つたことはどう關係づけたらよいのだらう。お辭儀は正しく不可解この上ない。

そして打つことだが、これを馬祖の一打に比して、高く百丈を稱讚して云ふ。百丈はあらゆる機に臨んで眞にその主人公であり、いかなる變化にも對應する道を知つてゐる。門外者には以上は悉く理解の外であらう。これはどんな宗教なのか。どんな哲學か。そこには何か理解の届くものがあるのか。だが自分はこれ以上立ち入るつもりはない。ただ、禪は最も親しい個人的體驗であつて、前記の不可解な行爲はみなこの體驗の直接の必然的結果である、といふことだけを云ひ添へたい。

二六二頁一〇行　『維摩經』は大乘經典中最も注目すべきものの一つであるが、西暦紀元の始めの頃、印度で作られたものと思はれる。これは佛陀自身ではなく、一佛教哲學者の手になつたものであるにも拘らず、なほ「經(スートラ)」(sūtra)と呼ばれてゐる點が注目に價する。ただし、物語は佛陀の生涯における一事件に關したものである。事實それは劇的な哲學論議で、大乘教義が、シナ心理とは對照的なヒンヅー心理獨特の方法でそこに展開されてゐる。禪的な實在提示のやり方に親しんで來た者には、『維摩經』は確かに廻りくどく超自然的すぎるやうに見えよう。しかし、全ドラマが展開する舞臺は空想力豐かにまことに壯大で、シナの人々の想像も及ばない不可思議な出來事で一杯である。シナの人々は天上の事物を、色彩の乏しい褐色の、現世的な姿に描くが、他方印度の人々は、世俗の日常生活を、輝かしい極樂世界に變へてしまふ。それはともあれ、頂きに到るには多くの路があり、「我が父の家」には多くの住ひがある。

二六七頁一七行　これは『華嚴經』の教へによる比喩であるが、この經は七世紀にシナで展開した所謂華嚴哲學の基礎をなすものである。

日本佛教

目次

日本佛教の底を流れるもの

日本佛教を理解するには、佛教が印度におけるその發展のコースにおいて、大乘・小乘といふ二つの教派に分裂したといふことを知つておく必要がある。地理的にいふと、大乘佛教は北方佛教といはれ、小乘佛教は南方佛教とよばれてゐる。といふのは、南方卽ち小乘佛教は、セイロン、ビルマ、シャム等において盛んになり、他方、大乘は日本、中國、朝鮮、チベット等において發展したからである。

この二つの教派の相違點はどこにあるかといふと、小乘佛教の方は、その理想とするところが羅漢の境涯を獲得するといふことにあり、一方、大乘の方は、菩薩の精神を實踐するといふところに、その最高の關心を置くのである。羅漢といふのは、煩惱に打勝つた人である。彼は一切の人間的環境から身を退いて、專心その目的のために身心を打込むのである。いはば山間か沙漠に籠つて、全生涯を瞑想にささげる孤獨の哲學者である。瞑想と極度に簡易化された生活によつて、自身を業の繫縛から解き放つてくれる正覺を得ようと努力する人である。

一方、菩薩は羅漢とは全く違ふ。菩薩も羅漢と同じく正覺を求めるけれども、それは自己のためではなく、一切の有情と非情のためである。卽ち人間のみならず、山川草木、すべての成佛のために正覺を成就しようと努力する人である。

ちよつと考へると、正覺成就には所謂る意識又は知性といふものが必要である。石や草木はそんなものを持つてゐないにも拘らず、どうして成佛が可能であるかといふ疑問が起きるであらうが、大乘佛教はこの一見架空的な思想の背後に、それを可能ならしめる深い哲學を藏してゐるのである。それはとにかくとして、菩薩の理想とするところは、自らの獲得した精神的成果を、餘すところなく、他に向つて弘めることである。彼はその功德を一切の衆生に分ち與へようとするのである。何故かといふに、菩薩は、有情と非情とを問はず、本來自分は一切の衆生と不可避的に堅く結ばれてゐるので、彼等もまた正覺を得なければ、自分だけ正覺を得ても何にもならない、卽ち他己もまた成佛するのでなければ、完全な意味において、自己もまた成佛することはできないのであるといふことを深く自覺してゐるからである。

斯の如き自覺、我々個個の生は相互に深く緊密に關係しあひ、交涉しあひ、滲透しあつてゐるのであるといふ自覺は、單なる知的反省の生み出したものではない。菩薩によると、この自覺は、彼の廣大無限の共感、佛教の言葉でいへば、大慈悲心の端的な顯れなのである。

大乘佛教徒から見れば、羅漢はあまりにも自己中心であり、エゴイスティックである。彼は未だ大悲の意味を完全に自覺してゐない。彼の心は未だその深奧にまで達せず、そこに脈脈と動いてゐるものを摑んでゐないのである。一言にしていへば、彼は未だ倫理の面に止まり、知性にこだはり且つあまりにも個人主義的である。彼は自己の目的のためには進んで一切を犧牲にしようとする。彼は自己の正覺の成就を妨げる一切の煩惱を驅逐するのに嚴肅且つ徹底的なのであるが、それと同じことを他人にも期待するのである。

羅漢は斯の如く嚴しい道德的、知的、精神的努力を經て、正覺を成就しうる者は、天分に惠まれた少數の者だけで

あるといふことを忘れてゐるのかもしれない。大多數の人間は、羅漢の如く天分に惠まれてゐないのである。彼らもまた正覺を得たいと思つてゐるのであるが、個個人の天分はとにかくとしても、人間の社會的關係が、あらゆる點において、あまりにも入組み、もつれあつてをり、さうしてさういふ社會に生きていかねばならぬかぎり、精神的な反省にのみ沒頭してゐるわけにはいかないのである。大多數の人間は、正覺追求には不適當な、もつれあつた、餘裕のない環境に住んでゐるのである。才能はとにかく、環境が羅漢的生活を許さないのである。

我々は皆、あらゆる點において、卽ち政治的にも社會的にも、又、知的能力や道德的反省力においても、或は自己の得たいと思ふところのものを飽くまで追求して止まぬ意志力においても、すべて同等であると考へたい。が、事實はさうでない。世界は不平等で出來あがつてゐる。さうしてこの不平等こそ世界の內容なのであり、それが時には美しく映り、時には醜く映るのである。卽ち個別化・分別化といふことは、この世界の避けられない運命なのである。

なるほど、我々人間は神の前では靈性的に平等であらう。が、我々の一人一人がこの事實を自覺してゐるかどうかとなると、それは必ずしも肯定できない。我々は神の前における人間の靈性の平等性の事實を知的には理解しうる。さうしてこれについてとやかく言擧（ことあ）げする。が、いくら知的に理解してゐても、又、口達者に議論しても、それらは、實際に身親しくその靈性的消息を體驗してきたのとは、雲泥の差があるのである。大多數の人間の信仰といふものは、靈性的事實そのものの把握ではなくして、實はその知的理解にすぎないのである。ウィリアム・ジェームズのいふやうに、人間には本能的に信ぜんとする意志があるので、誰かが、これこそ精神的眞理だといふと、大した批判もせず、進んでそれに飛びついて行く、大衆はさういふふうにして指導者に引つぱられて行くのだ。これは人間のあらゆる活動分野に見られる事實である。大多數の人間は、誰かデマゴーグでもゐれば、すぐそれに從（つ）いて行くものである。あ

らゆる事柄について、特に精神的事柄について、十分思慮をつくし、公平に、而も現實に卽して自主的に考へ、自主的に行爲することができるのは、實際は惠まれた才能をもつ者だけである。人間はその生存の實際面においては決して平等ではない。なるほど、生きるといふことだけをいへば、どの生物も同様であらう。が、生物にはそれぐの生き方があるのであつて、その生き方のどの一つを取つてみても、同じものではないのである。生物はそれぐが、それ獨自の犯すべからざる最高の價値をもつてゐるのである。

人間の平等が可能なのは、實際は宗教的見地から見たときだけである。人間は自由を得たときにのみ平等なのだ。而して人間が自由になるのは、人間が一切の粉飾を脱ぎ捨てて神の前に立つたときである。このときにおいてのみ、人間の平等は可能になるのだ。それ以外は、如何なる場合でも、人間は決して平等ではない。

大乘佛教は、それ故、平等といふことは、不平等卽ち差別といふことを無視して、それだけでは考へられないといふ。平等あつての差別であり、差別あつての平等である。もつと具體的にいふと、平等が差別で、差別が平等だといふのである。さうして、これらが事實のありのままの相だといふのである。これは大乘の思想體系の中でも最も中心的で重要なものの一つであるが、その徹底的な理解はなかく容易でない。

菩薩はその精神的能力において、自分だけが他にすぐれて高く惠まれたものであるといふことに止まることを欲しない。彼の慈悲心は、この不平等と差別の娑婆において見聞するありとあらゆる苦しみを、默つて見過すことができないのである。彼は自分を省みて、その結果、自分などはまだく世の苦しみを救ふほどの資格も力量もない、自分はさうい ふ仕事にはふさはしくないものである、自分はそのやうな大仕事は斷念すべきだ、などといつてゐる暇がないのである。彼は、自分はどうあらうと、又どうならうと、とにかく世の救濟と解放に挺身せざるをえないのである。

菩薩はこの目的を遂行するために——この目的を遂行するといふことが第一の關心事なのであつて、正覺を得るといふことは第二次的な意味をもつものとなると見てよいのであるが——自己の正覺の獲得に獻身するのである。蓋し自分が正覺を得てゐなければ、いかに世の人々の救濟を心にかけてゐようとも、すべての點において十全を期することができないからである。

『大無量壽經』の中に語られてゐるやうに、法藏比丘がその幾劫にもわたる修行の間に數知れぬ善行と嚴しい自己鍛錬に身をけづつたのは實にこのためであつた。さうしてこれから出て來る一切の功德はすべて、自分自身のみならず、有情と非情とをひつくるめた一切の衆生卽ち全世界の救濟のために廻向されたのである。それは實に神聖且つ壯大な仕事であつた。

基督教徒は次のやうにいふかもしれない。佛教徒は實際誇大妄想的である。彼らは絕對者の神聖性を犯すものである、と。なるほど、この批評は基督教的見地から見ればさもあらう。が、佛教徒はそれに對してかう主張するのである。我々一人一人の心の中には、我々をして、全世界の救濟を圖らうとする菩薩の大慈悲行の思想を、無條件に肯定せしめる何か深いものがある、と。

斯の如く、菩薩の最も本質的な性格は、行爲によつて全世界を苦しみから解放しようとする慈悲心である。一度この廣大無邊な慈悲心が彼の中に目醒めると、彼はその目的が達せられるまでは決して休まない。或は又かうもいへよう。卽ち、菩薩は今尙ほ我々の中で働いてゐるのだ、と。或は、我々の一人一人が卽ち一個の菩薩である、と。さうして實際は、我々各人が、菩薩であるべきなのであり、又、菩薩にならなければならないのである。我々は一人一人

菩薩になりうるのであるから。

大乘とは大きな乘物といふ意味であり、小乘とは小さな、或は劣つた乘物といふ意味である。卽ち小乘佛教は、我我人間を涅槃の彼岸に運んで行くのに十分な程大きくない、又は生死の苦しみの攻擊に對抗しうる程强いものではないといふのである。羅漢の心は人間の心がもつてゐる深みにまだ十分目醒めてゐないので、その人生觀においてまだ狹いところがあるといへるのである。これに反して、大乘の徒の全世界を救濟しようとする神聖な人生觀は、徹底して何らの限界ももたないのである。この大乘思想が最もよく結晶されてゐるのは、『華嚴』の事事無礙法界觀であらう。

大乘佛教といふ大きな乘物には、二人の船頭が居るといへる。それは大智と大悲である。大乘では、大智は次の四句の意味を悟れば得られるといふ。四句とは卽ち、

諸行無常、
是生滅法。
生滅滅已、
寂滅爲樂。

である。

これには說明が必要である。次にそれをいはう。

佛教が印度人の上にその把握力を失ひ、少くとも教理體系としては、その生誕地において、もはや見るべきものがなくなつたといふのは、如何なる理由によるのであらうか。自分の見るところでは、佛教が生そのものと密接な關係のない巧智な哲學や抽象的論理に憂身をやつすやうになつたとき、もう既に印度人の宗教心を働かすことができなくなつたのだと思ふのである。なるほど、小乘佛教の思想家たちはたしかに偉大な哲學者であつた。これらの人々は、哲學・心理學・認識論の方面においては、世界の思想史の上に、大きな足跡を遺したといへよう。けれども靈性的宗教的見地、或は實際的經驗的立場からすると、彼らの精緻微妙な哲學的論理も大して役に立つものではなかつた。

佛陀はキリストと異なり、哲學的、理性的、瞑想的傾向をもつてゐた。彼は、人生は苦なりといふだけでなしに、更に進んで、その苦の由つて來る所を見究めようとするのである。彼は弟子たちに先の命題を示すとともに、弟子の心を苦の根源に向けてゆくのである。彼はいふ、

「人生は何故苦なのであるか。それには人生を苦しいものにする原因がなければならぬ。」

それから苦の原因を説明しはじめる。さうして苦の原因が除かれれば、苦はおのづから消滅してしまふといふのである。

これでわかるやうに、佛陀は意志や感情に訴へるよりも知性に訴へた。理性と推理によつて靈性に達せんとするのである。これはいかにも印度的である。而して又、これは、佛陀が知的、論理的に開いた道を、同じく知的に踏襲しようとする性格をもつてゐる印度人には、まことにふさはしい道でもあつた。佛陀の理性の裏には實は深い靈性が藏されてをり、この靈性が佛陀の思想の中核をなしてゐるのであるが、弟子たちは知性のもつ分析的、分別的一面だけに沒頭したあまり、つひにはその中心の靈性的なものを背後に推しやつてしまひ、生ける靈性の分析とその論理的思

索に耽るに至つたのである。

佛滅後約五年にして、或る教派が勃興し、次の如き問題を議論しはじめた。

「客觀的世界はほんたうに實在するのか。」

「所謂る個人の靈魂といふものは存在するのか。」

「空とは一體どういふ意味なのか。」

「種種な意識は一體どうして起つてくるのか。」

このやうな議論も度を越さなかつたら、それはそれとして佛教的人生探求の上に役立つものとなつたであらうが、印度人の心理は行く所まで行かなければ我慢ができなかつた。卽ちさういふ哲學的議論も、議論のための議論となり終つてしまつたのである。

印度精神界の情勢がちやうどかうした行きづまりの情態にあつたとき、或る一團の人ゝが起ちあがつた。彼らもまた博學にして知識欲の深い人ゝであつたけれども、さういふ議論には深い興味はもちうるが、結局それは宗教的生活にとつては何の役にも立たないものであるといふことを洞察したので、さういふ議論に沒頭することなく、眞の佛教精神の實現——卽ち、正覺の獲得と無明の打破、大悲の覺醒の實現——のために、新たな道を切り開きはじめたのであつた。この一團の人ゝは他の佛教徒に對して自分たちの思想的旗印を明かにするために、自らを大乘の徒と名乘つたのである。さうして前者を小乘の徒と呼んだ。ところがこの革新的な一團の人ゝも、約五百年の間に又空虛な抽象的、形式的議論に憂身をやつすやうになつてしまふのである。

ここでいはゆる空といふことの意味について簡單に述べてみよう。この空は大乘・小乘を問はず、實に佛教の中核をなすものである。佛陀はかう考へた。

人生は苦である。この娑婆には常住なものは何もない、一切のものは過ぎ去る。すべてのものは雲の如く、泡沫の如く、露の如く、夢の如く、稲妻の如く、はかない。それ故に我〻は苦を經驗するのである。もし我〻が永遠の生命、絕對の平和、有爲轉變のない安樂淨土を欣求しないならば、卽ち無常を超えた世界の實在を感得しないかぎり、人生はまさに苦である。然し一方、我〻人間の一人一人の心の中には、何か永遠なもの、常住なもの、不滅なもの、幸福と自由と淸淨とを求める本能がある。さうしてこれこそが人間精神の本質をなすものである。

然らば、我〻は、如何にして、永遠・常住・不滅を獲得することができるか。我〻の環境の中にも、感覺的經驗世界の中にも、さういふものの存在を暗示するものは何もないではないか。我〻はいつも何かに迷つてゐるではないか。我〻のうち、誰一人として絕對的に自由なものはないではないか。卽ち涅槃に入つたものはないではないか。

これに對し佛教徒はかう答へる、それは人間の無明によるのだ、と。

無明は我〻をして事實の底に對する洞察の目を覆つてしまふのである。それ故我〻は事物の實相を把握せずに、表面的事象にのみ氣をとられて、それを永遠にして不滅な價値をもつてゐるものと思ひ込んでしまふのである。この世界のものはすべて變化し、我〻の生命も亦流れ去る雲の如きものにすぎないのであるが、無明の故にその流れ去るものを不變なものと考へて、それに執著するに至るのである。それ故、一切のものが變化し消滅するものであれば、それは實在性のないもの、自性・自我といふものをもたないものといはなければならない。卽ち、一切のものは無自性なのである。一切のものは無であり、空である。

さてこれから空といふことの更に具體的な説明に入るのであるが、この空思想こそ實に大乘佛教の中核なのである。一切が空であり、無自性であり、無我であるといふとき、それは具體的にどういふ意味なのか。

空は單なる否定ではない。それなら大した意味のものではない。凡そ否定といふものはすべて相對的なものである。即ち、否定するものと否定されるものとがなくてはならぬ。ところが、凡そ相對的なものは、哲學者が何といはうと、我々人間の魂に滿足を與へることはできないのである。魂が滿足しなければ、哲學者はそれを滿足さす何か別なものをどこまでも探求しなければならない。魂は時として路を踏み迷ふことがあるかもしれない。が、一度魂がその根柢から動かされると、それは詭辯や淺薄な論理でごまかしておくことができないのである。事實、眞に自己に忠實な魂であれば、單なる否定や淺薄な論理を超えた何ものかを求めるにちがひないのである。さうしてこの要求は絶對的なものである。論理があるとすれば、それは魂を滿足さす論理でなくてはならない。魂に滿足のいく新たな思想體系を組立てる論理でなくてはならない。即ち、精神が論理をつくり、論理に生氣を吹込んでいくのである。

空思想はまさにこの魂の要求に應ずるものである。然らばその中には何か積極的・肯定的なものがなくてはならない。では、空の中にあるこの積極的・肯定的なものとは何か。

空の內容を説明する最上の言葉は、「眞空妙有」といふ言葉である。眞空とは絶對空といふことである。この場合、空は充滿に對する空といふ鹽梅に相對的に解せられてはならない。佛教でいふ空はすべての相對を超えたものである。いはば絶對無なのである。さういつてもこの無はとかく相對的に解せられやすいので、そこでその下に妙有といふ言葉が附け加へられるのである。妙といふ字はちよつと英語に譯しにくい。とにかく「不思議な」「言説を超えた」「超自然的な」「理性を超えた」といふ意味である。有は「在る」「存在する」とか「存在してゐる」といふ意味であるが、

妙有となると、その意味は、普通に物が相對的な形で存在するとか存在してゐるとかいふのではない。それは分別意識の介入を許さぬ最も不思議な有り方で存在するといふことなのである。妙有的有り方は、相對的、分別的範疇に入らない有り方なのである。事物の、知性を超えた、さういふ不思議な有り方を、「眞空妙有」といふのである。

究極の眞理は空なりといふのはどういふ意味かといふと、それは知性の限界を超えたところにあるといふことなのである。換言すると、知性を以て眞理を追ふかぎりは、到底それに到達することはできないといふことなのである。この邊の消息を髣髴させるために、佛教ではよく次の如き比喩を用ゐる。

月は、雨の一滴から渺茫たる大洋に至るまで、あらゆる所にその影を落す。影はどこにも極めてはつきり映る。然し、それを把らうとすると不可能だ。といつて、それが存在せぬとはいへない。現に目の前にあるからである。それが目に見えるといふ事實は、どうしても否定することができない、把ることができないといふ點では、それは空なものであり、無であるといへる。が、いかに影の如きものでも、現にそこにあるといふことが否定できないとすれば、それは空なものでなく、あるものだといはざるをえないであらう。これが卽ち眞空で且つ同時に妙有だといふことである。

人間心理の弱點は、何か新しい概念を考へ出すと、その考へ出された概念を事實そのものと思ひ込んでしまふ傾向をもつといふところにある。概念といふものは、我々がそれでもつて經驗の事實を取扱ふ一種の道具にすぎないものであつて、それは經驗の事實そのものとは別物であるといふことを忘れてはならない。從つて、空といつても、それは絶對的眞理の代名詞なのであつて、その眞理を指示する指でこそあれ、眞理そのものではないのである。絶對的眞理は靈性の働きによつてのみ始めてしつかりと把握されるのである。空といふ概念を考へ出した大乘佛教徒は、この

事實を忘れてしまつた。そして空概念の論理的展開に沒頭し、つひにはその巧緻を極めた論理の中に耽溺してしまつたのである。彼らの論理の鋭さ、緻密さは實に驚くべきものである。が、これが佛教の眞生命を殺してしまつたのである。佛教が生きかへるためには、その生誕地印度から出て行かねばならなかつた。さうしてそれは中國へ行き、そこで新しい生活をはじめたのである。

中國人の心理は印度人の心理と對蹠的である。中國人は極めて現實的であり、思索的、瞑想的民族ではない。中國人はまた倫理道德を重んずる國民である。彼らは國土があまりにも廣大なせゐか、家族的生活といふ面に最大の關心をはらひ、社會全體といふことにあまり意を用ゐない。佛教が中國へ始めて入つたとき、この民族が佛教に強く反對した點は、佛教のもつ思想そのものについてではなくて、佛教的生活が彼らの家族的繁榮を否定するからといふのであつた。といふのは、佛教は出家の生活を稱揚するからである。

出家の生活は中國人にとつて祖先崇拜の續行を不可能にする。自分の子供が出家して、家族的つながりを斷つてしまへば、祖先の靈は誰にも祭つてもらへないことになる。これは家族的社會の基礎を破壞するものだといふのである。中國人にとつては、孝行といふことが、人間の最高の德なのであつた。

それから又、中國人は經濟的見地から佛教に反對した。反對理由といふのは、僧侶は働かずに衣食住の問題を一切その檀徒に負ふからだといふのである。出家がかういふふうだと、一般人はいきほひ餘計に働かなければならなくなる。一方に遊んでゐる者があるのに、他方は彼らの分まで負擔して働かなくてはならぬといふ不合理なことがあるか。これは自分らの社會の平等といふ考へに反するものだ。すべての人は自分で働いて、その報酬によつて生活すべし、といふのが自分たちの生活モットーなのだ。佛教が如何に立派な教へをもつてゐても、出家が怠惰で働かないのなら、

そんな教へは自分たちにとつて益するところはないといふのである。

事實、思想的方面では、中國は印度に及ばなかつた。當時中國には、印度思想に對應し、それを消化して自家薬籠中のものにするだけの精神的準備が出來てゐなかつた。そのうへ、物の感じ方、考へ方も違つてゐた。如如(tathatā)、空(śūnyatā)、大智(prajñā)、意識(vijñāna)などといふ言葉が始めて中國へ入つて來たとき、彼らはこれらの一聯の思想には手も足も出なかつた。自分の中へどう取入れてよいか、どう消化してよいか、途方に暮れたのである。それ故、これらの印度的思想を消化したうへでの彼ら自身の表現を見出すまでには、長い年月と非常な努力とを要したのである。老子の所説には印度思想に似たものがあるやうであるが、未だ十分だとはいへない。例へば老子のいふところの無も、印度思想の深さに比べると、まだ〳〵である。とにかく非常な思想的努力の後、中國の梵語學者は、このśūnyatāの意味を表はすものとして、空といふ字を發見するに至つたのである。

ここにもう一つ、中國の佛教徒を困惑させたことがある。それは何かといふと、內容が非常に多様で、時には相互に矛盾してゐるやうにさへ思へる種種な經典が次から次へと飜譯されたので、彼らはその經典の整理に非常な混亂を感じたといふことである。種種な經典に載つてゐる思想が一人の佛陀の口から出たものであるなら、それらの間に如何にしてこのやうな思想の混亂や矛盾があるのであらうかと考へたのは、尤もなことであつた。そこで、彼らはこれらの經典を、自分らに理解しやすいやうに、系統的・組織的に整理することに、努力を集中したのである。さうしてこの經典の組織化・系統化といふことが、中國佛教の分裂發展の鍵となつたのである。卽ち、佛陀の精神を最も純粋に表現するものとして、どの經典とどの經典を取るかといふ經典選擇の方法によつて、いろ〳〵な派が分立したのであつた。

經典の組織化・系統化は、二つの線に沿つてなされた。卽ち、歴史的・年代的な線に沿ふものと、哲學的な線に沿ふものとである。例へば天台學派は佛教教理を五つの時期に分ける。卽ち、一、華嚴、二、阿含、三、方等、四、般若、五、法華涅槃である。

又、華嚴學派は佛陀の敎へを五つの段階に分ける。卽ち、

一、單なる空の敎理を說く小乘。

二、初期の發展段階における大乘、而してそれは空と分別の敎理を說くもの。然し未だ眞理の根柢に達してゐないもの。

三、完全な發展段階における大乘、而してそれは一切衆生悉有佛性の敎へを說くもの。

四、大乘佛敎が最高段階に達したもの。

五、一乘の敎へを說くもの。而してこの一乘の敎への中には、前記のすべての敎へが綜合され完全に調和されてゐるとなすのである。

中國における佛敎思想の頂點は天台と華嚴である。これらの哲學に關するかぎり、佛敎はこの兩者で頂點に達したものといつてよい。もし佛敎が哲學的にこれ以上に進まうとすれば、墮落するか、本來の道を逸脫するか、いづれかの道を步むより外なかつた。

佛敎は宗敎であつて哲學ではない。佛敎が墮落するか逸脫するかといふのは、概念遊戲に耽るといふ意味なのである。さうなると佛敎は死んでしまふより外ない。前にもいつたやうに、中國人の心理は現實的・實際的である。彼ら

は瞑想の誘惑と危險から身を退く術を心得てゐた。卽ち佛教は宗教としては禪と淨土といふ形を取つて發展して行つたのである。

佛教は第六世紀頃朝鮮から日本に這入つて來た。ここで最も注意すべき事實は、當時聖德太子が三つの重要な大乘經典、『法華経』『維摩經』『勝鬘經』の註釋を書かれたことである。當時は佛教渡來僅か五十年であつた。この短日月にも拘らず、太子は、既に、これらの三經典を、大乘教義の眞髓をあらはすものとして、餘他の經典の中から選擇とられるだけの眼識を養つてをられたのである。

佛教經典は勿論すべて漢文である。當時の一般日本人は漢文を十分マスターしてゐたとは思へぬし、又、漢文といふ媒介を通じて傳へられる深い靈性的眞理を理解し消化しうるほどの精神的素養を十分備へてゐたとは思へない。さういふ點から考へて、太子は惠まれた才をもつた方であらうし、又、偉大な精神と頭腦の持主であつたにちがひない。太子は漢文の經典を讀みこなし、而も漢文でそれらの驚くべき註釋を書かれた始めての日本人であつた。漢文に熟達するだけならそれほどの難事でないかもしれないが、大乘經典の意味内容を知的に、而も底深く理解するといふことは、未だ單純素朴な原始的心理と空想的神話の雲の中に閉ぢ籠つてゐた當時の日本人としては、實に驚くべき業蹟である。

太子の業蹟でもう一つ驚くべきことがある。それは太子が種種な佛教寺院を建てられたことである。その中でも大和の法隆寺は、千年以上を經過した今日でもなほすばらしく、豪華な當時の樣子をしのばせるのである。當時の一般日本人の住居はおそらく假小屋のやうなものであつたのであらうが、さういふ環境の中で、あのやうな名實共に備は

つたすばらしい大伽藍を建てる考へを、どうして懷かれるやうになつたのであらうか。建築美術の點から見ても、法隆寺は創造的天才の作つたすぐれた作品である。經濟的、共産主義的見地から見れば、一般庶民が低い生活をしてゐた原始的時代に、あのやうな伽藍を建てるといふことには、多くの非難も批評もあることであらう。が、人間は經濟だけで生きてゐるものではない。人間世界には、創造的空想力が經濟を無視することもあるのである。文化史の或る段階においては、專制政治が自分の罪滅しの仕事をすることもあるのである。

それはとにかくとして、太子は偉大な日本人の一人であつた。さうして日本佛教がその出發點から斯の如き人物によつて指導されたといふことは、日本にとつて、この上もなき幸なことであつたのである。

日本佛教を理解するには、上述の三つの經典——その中でも特に『法華經』と『維摩經』について知つてゐると都合がよい。といふのは、日本佛教の二主流の一つ、卽ち日蓮系が發足したのは『法華經』からであるし、又一方の潮流である禪は、空思想が最も興味深く且つ劇的に說かれてゐる『維摩經』に負ふところが多いからである。

太子の佛教がまことに目ざましいものであつたことは疑ひのないところであるが、然しそれは一般日本人にとつては、未だ外來的な臭ひをもつたものであり、自分らの中に完全に消化され土著化されたものでなかつた。傳教大師や弘法大師が佛教的精神と佛教的教養とを身につけて中國留學の旅から歸朝したときでも、兩者に對する一般大衆の精神的受入態勢は未だ十分熟してゐなかつた。いはば傳教や弘法の佛教は、貴族的、高踏的、專門的、外來的臭味を多分にもつてゐたのである。それが、第十二世紀卽ち鎌倉時代になつて始めて日本人の宗教意識が十分に目をさまし、さうして太子・傳教・弘法以來日本人の魂が探し求めてゐたものを、佛教の中に見出したのであつた。太子・傳教・弘法の三人の偉大な佛教徒は、いはば土壤を準備したのであつた。さうして、種子は大衆の手によつて蒔かれたので

ある。我々は、鎌倉時代の佛教を以て、日本が始めて自分自身の宗教をもつたのであるといふことができると信ずる。

事實、鎌倉時代は日本の文化史の中でも最も光輝ある時期である。鎌倉時代については、朝廷と北條氏との政治的關係のために、これまで客觀的研究は禁止されたやうな情態であつた。政治的方面はとにかくとして、日本人の宗教生活に關するかぎり、日本人のもつてゐた一切の宗教性はこの時代において餘すところなく十分に發揮されたものといへるのである。事實、それ以後には、何ら新しい强力な宗教的動きは見られない。即ち、鎌倉時代以後、日本の精神史において、何らの新しい宗派も、何らの新しい思想や靈性的衝動の動きも、見られないのである。

然らば鎌倉時代の佛教とは何か。

それは法然の淨土思想、親鸞の眞宗思想、日蓮の法華思想、一遍の時宗思想、道元の禪、及び大應―大燈―關山系の臨濟禪などである。法然が唱導した淨土思想は中國の淨土系思想と直接の關係をもつてゐるが、唯一の相違點、さうして又重要な相違點は、法然の淨土思想は親鸞の眞宗を生み出した。即ちそれは親鸞の眞宗思想へと發展して行つたといふことである。勿論、親鸞自身は、自分は師法然の忠實な弟子であるといつてゐるやうに、一宗の開祖にならうなどとは思つてゐなかつたのであるが、親鸞の眞宗思想の中には、所謂る淨土系思想とは違つた實にユニークなものがある。自分は法然と親鸞とを分けて考へることはできないと思ふ。法然と親鸞とは一つの人格と考へねばならぬ。法然は親鸞の中に生き續いてゐるのである。然しこれは淨土宗と眞宗とは同じものだといふ意味ではない。淨土宗は淨土宗、眞宗は眞宗である。ただ、兩者の間には不可分離の發展的關係があるといふことに注目したい。

然らば淨土思想と眞宗思想との主なる相違點は何か。それは次の一點に要約されると思ふのである。

即ち、淨土系では、例へば一日に千遍も萬遍も念佛を稱へるといふふうに、不斷の念佛相續即ち多稱念佛を主張す

るが、眞宗系では、淨土往生には一稱の念佛で事足りるといふのである。この親鸞の一稱念佛の思想は禪の悟りに通ずるものをもつてゐる。親鸞はこれを横超といふ。即ち「横樣に飛び超える」といふ意味である。禪の敎へるところも亦、知的生活面から靈性的生活面への飛躍である。而も唯一回の飛躍で十分だと敎へるのである。親鸞によれば、淨土とはこの娑婆の延長線上にあるものではない。横超的飛躍によつて、即ちこの娑婆の連續性を斷ち切る非連續的一行爲によつてのみ、淨土に達することができるのであるといふのである。これはどの佛敎徒も主張する靈性的經驗の突發性・頓悟性を指してゐる。さうして又、自分の知るかぎりでは、宗敎的經驗の上では、基督敎徒も同じことをいふのである。即ち基督敎ではかういふ。靈界と自然界とは絶對に斷絶してゐる。この兩界の間には人間の方から架橋することはできない。この不可能を可能にするには、どうしても神の救ひの力がなくてはならない。神の力がこの橋を架けるのである。神の方からこの橋を架けてくるのである、と。

基督敎でいふこの神からの救濟・恩寵・啓示が眞宗の他力に相應するのである。横超は人間の行爲ではなくて、他力即ち阿彌陀如來の行爲なのである。禪ではこの邊の消息をよく詩的に表現してゐる。禪でいふ「頓悟」がこれに當ると思ふ。

普通にはかう考へられてゐるやうである。即ち、眞宗も淨土系と同じく、南無阿彌陀佛を繰返し稱へることによつて淨土へ往生することを敎へるのだ、と。ところが、事實は大いに違ふのである。娑婆と淨土とを分けてゐるスクリーンが絶對の一稱の念佛で打破られると、この娑婆が即ち淨土そのものにほかならない。この自己――煩惱と自我の塊であるこの自己――が即ち阿彌陀自身であるといふことになるのである。これが淨土往生の實相である。この自覺は知性面の上の話ではないのである。これは知性の線をたぐつて理解される事柄ではなくして、靈性的直覺の事實な

のである。このことを忘れてはならない。

眞宗が中國では出來ずに、日本で始めて出來たといふ歴史的事實は意味深いことと思ふ。眞宗が生れるには日本人の天才を俟たねばならなかつたのである。佛教は幾百年もの間その生地印度において力をもつてゐたが、つひに眞宗は出來なかつた。それから又、中國においても幾世紀かの繁榮を見た。そこでは淨土宗が發展し、それは心から中國人に受入れられたし又現在も受入れられてゐる。が、中國人は眞宗の說く横超の教義を生み出しはしなかつた。眞宗思想の誕生には、日本人の法然―親鸞の出現を俟たねばならなかつたのである。

眞宗には禪に通ふものがある。眞宗が一念往生を主張するのを見ると、或る點においては眞宗は禪と淨土とを綜合したもののやうに思へることもある。繰返していふが、この一念往生は知性面の上に起る事柄だと考へられてはならないので、實は日本佛教徒によつて始めて得られた靈性的直覺の事實なのである。

一念往生の一念であるが、この一念の意味ははつきり把握されなければならない。念といふ字の適當な英譯語は見當らないが、念に相當する語としては thought といふ語がある。それで一念は one thought とする。が、one thought には何か論理的、觀念的臭みが附いて廻るので、一念の意味にはぴつたりとしないものがある。それで多少の說明が必要になつてくる。

念は論理的よりも寧ろ心理的である。それは意識を通じて瞬間に閃く一つの動き、突然人間の意識にどこからともなくやつて來て、どこへともなく去つて行くものである。それは意識そのものの本質をなすものである。これに反して thought は念よりも長い間意識面上を占めるものであるといへよう。thought は念で構成されてゐるものだといつてもよい。thought は一種の抽象作用である。從つて thought はいつも人間經驗の事實から離れようとする傾きをも

つてゐる。

ここで注意すべきことは、念が心理的にのみ解せられると、それはその靈性的意味を失つてしまふといふことである。

一念——眞宗教義の根本であり、且つ又、禪をも含めた佛教全般の主題である一念——は、いはば多種多様な想念を作り出す本質であり、この一念が直覺されると、意識のあらゆる波動は嘗て憶えたことのない新しい意味を帶びるに至るのである。時間的にいふと、この直覺的轉換は瞬間的・突發的に起るのである。さうしてそれは所謂る意識の表面を動いてゐる多種多様な念波の一つではなくして、その表面の個個の念波に沿つて、個個の念波の底にあるものである。從つて、それは時間的繼續を踏んで次から次へと動いて行く個個の念の一つではない。たとへてみれば、あらゆる意識の波が意識の表面に平面的に並べられるとするならば、念はその意識の全分野にあまねく行きわたり、滲み込んでゐるものであるといへよう。親鸞は一念の念をさういふ意味に用ゐてゐるのである。それは或る一點を契機として突然我々を淨土の蓮華臺上に置くものである。それは又、悟りの一念である。この把握は禪の第一の目的としてゐるところである。卽ち、正覺を自覺すること、獲得することである。

『法華經』の教義にその基礎を置く日蓮の思想についても同じことがいへる。『法華經』は人間の靈性的憧憬に關して深い思想と直覺とをもつた代表的大乘經典の一つである。その正覺成就に關する教へを次に述べよう。

釋迦は二千五百年前、菩提樹の下で瞑想してゐたとき正覺を得た。これが歴史の事實である。ところが『法華經』は次の如くいふ。

釋迦は世界が存在する以前に既にその正覺を成就してゐたのである。釋迦の正覺は時間とは何らの關係もない。所

謂る神が光と闇とを分けなかつた前に既に正覺を成じてゐたのである。更に、いふところの歷史的事實を信ずる者は迷ひに陷つてゐるのである。この迷妄から離れないかぎり、釋迦と同じ正覺は得られないのだ、と。釋迦の正覺そのものが時間を超越したものだといふのみならず、彼が弟子たちに語つた說教は今尙ほ續いてをり、我々はまさにここで、この瞬間、それを聞くことができるのだ、と。かう『法華經』はいふのである。

日蓮宗の祖である日蓮は、二千五百年前に印度の北方で語られた釋迦の說教を聞いた一人であつた。彼はそれを安房の南の片隅の漁村で聞いた。以來彼は自分こそ『法華經』の中に說かれてゐる佛教の眞理の使者であるといふ確信をもつに至つた。

日蓮は、弟子や信者に、彼と共に、『法華經』の題目である「南無妙法蓮華經」を稱へよと勸める。彼は自得の正覺とこの題目とを一心同體とし、而してこの題目の中には『法華經』に說かれてゐるすべての眞理が籠められてゐるのであるから、これを稱へる者は間違ひなく正覺と救濟とを得るのだと考へた。

日蓮の一念は、いはば「南無妙法蓮華經」といふ題目の上に、結晶されてゐるといへる。卽ち一念は題目と同體となつてゐる。一念卽ナムミョーホーレンゲキョーである。さうして、この結晶、この同體化、この一念は、正覺そのものにほかならぬのである。

日本人の世界観

神道は多分に神話的迷信と行過ぎ國家主義の色彩をもつてゐて、日本人の思想文化の健全な發達を助けるよりも寧ろそれに害を及ぼしてきたと考へられるが、それはそれとして、神道には一つの思想があつて、それが環境に對する日本人の反應の仕方を特徴づけてゐると考へられるのである。それは何かといふと、神ながら又は神ながらの道といふことである。

神ながらといふ言葉は、國學者、自稱愛國者および歴史家たちによつて、隨分濫用されてきた。これらの人〻はその知性的展望において狹く、その感情は狂信的であつたので話にならぬとして、自分はかう思ふのである。この神ながらが正しく理解されると、そこに日本人の考へ方の中心が髣髴としてくるのである、と。

神ながらの神はとにかくとして、ながらといふのは共に、に適うて、そのままといふ意味であらう。それで神ながらといへば、神と共に、神の如く、神意に適うて、神の命のままに従ふ、神の像を自己に映すといふ意味にならう。

神ながらといふ言葉は、孝徳天皇の御代、『日本書紀』の中に始めて出てくる。天皇は西暦でいふと六四五年から六五四年の間統治された方である。天皇は、日本といふ國土を、その始源が天地と同じくらゐ古い神〻から派遣された支配者の治めるべき國土であり、從つて神〻の意志の如く治めらるべき國土である、と宣言し給うた。

かういふわけで神ながらは、初めは、政治的意味をもつものであつた。が、時代を經るにつれて、もつと廣い意味をもつやうになつた。それは政治的意味だけに限定されなくなり、倫理的、宗教的色調を帶びてくるに至つた。卽ち、神は自然と同一視されるやうになつた。神と共に在るとか、神意に從つて行爲するとかいふことは、自然をそのあるがままに取入れるといふことであり、自然の上に人爲を加へないといふことになつてきた。かういふ思想・感情は『萬葉集』の中には到る處に出てくるものである。後代に至り、神ながらに、かういふ意味內容上の大轉回を決定的に與へたのは、本居宣長である。

政治的意味にのみ解された神ながらは、帝國主義・國家主義・神政主義の實踐に、好個の思想的基礎を與へた。その結果は、現在、日本歷史の中でも最も悲劇的な形で示されてゐる。頑迷固陋な國家主義的、狂信的神道家は、ありとあらゆる牽强附會を以て、一般人を自らの狹隘な偏見に從はせようと努めたものであつた。宣長も神道家一流の偏見をもたなかつたわけではないが、彼が幾分公平な心をもつてゐたので、平田篤胤を筆頭とする後繼者たちが懷いてゐたやうな極端な考へに走らずにすんだのである。

日本人獨自の思想といひうるものは、賀茂眞淵や本居宣長が、儒教に對抗して、日本古代の神の道を主張しだした第十八世紀になるまでは、明瞭でなかつたと思ふのである。彼らは、儒教的合理主義と、それから神道といふものを全く無視した結果、日本歷史の政治的意義のみならず文化的意義までも無視し去らうとする儒教の攻擊的態度とに、ひどく反感をおぼえた。

宣長はいふ。

「儒者は、『古事記』および『日本書紀』所載の神話を理解するにあたつて、あまりに理性的であり、あまりに人

知を加へすぎるきらひがある。神々は人間ではない。神々が如何なる非合理的行爲をなさうとも、それは記紀の記述どほりに受取るべきである。それを人間の有限な知性を以て判斷すると、問題の要點を逃してしまふ。卽ち、日本歷史はそのもつ超越的意義を失ひ、我々の支配者はその天上的性格を失つてしまふことになる。神々の記錄を理解するには、理性を用ゐてはならぬ。我々は祖先から傳へられたとほりに、素直に、それを受取るべきである。今樣の道德的標準でもつて神々の行爲を測つてはならぬ。」

これが宣長およびその後繼者たちの主張である。現代の我々がこんなことを聞くと、昔の人は隨分妙な議論をしたものだと思ふのである。神道家は、さういふことをいふとき、自分らが攻擊する相手と同樣に、もう旣に、人間的知性と道德的評價の上に立つて物をいつてゐるのだといふことに、氣づかないのであらうか。彼らは、いやしくも何か主張といふものがあれば、それは必ず何らかの論理の上に立つたものであるといふ自明の事柄を忘れてゐるのである。日本神話の解釋にあたつて、神道家はかういふ論理上の矛盾を犯してゐるが、彼らの主張の中で唯一つ考へるべきことはかうだ。卽ち、人間の經驗の中には、人知の判斷を嫌ふ何ものかがあつて、これは、人間理性を超えたものとして、且つ究極の眞理として、ありのままに受入れられねばならぬといふことをほのめかしてゐる點である。これは一考に價する事柄だと思ふのであるが、神道家が犯した、又は犯す最も有害な誤りは、神々の非合理性を政治面に當てはめて、それでもつて皇室の萬世一系性を證明しようとすることである。これが行過ぎ國家主義に發展するので、最も危險な誤謬である。

日本と外國文化との交渉は日本歷史の早期の段階に起つた。それ故、日本人は本質的に日本的なものを顧みる餘裕がなかつた。日本的なものは、シナおよび印度の思想・文化の高さの重壓のために窒息或は抑壓されたといふふうで

あつた。そこで、日本人がその神話的、原始的心理段階から脱却しようとして、自分を取卷く精神的環境に對し、自主的に反應を示さうとすれば、既に大陸から移住して來てゐた中國人の持つて來たところの儒教・道教などに、いきほひ對抗せざるをえないことになつたのである。實際、彼らの文化的影響は、壓倒的なものであつた。當時の日本人としては、ただ素直に、時には自ら進んで、彼らに追隨するほかなかつたことと思はれる。

日本人が先づ第一に隣邦から採り容れたものは、表意文字の書き方であつた。漢字はただに音を寫すだけでなく、思想をもあらはすものであつた。『萬葉集』では漢字が日本語の音をあらはすやうにして多く用ゐられてゐるし、『日本書紀』は全て漢字を用ゐて、漢文式に書かれてある。

このやうな漢字の使用方法は、日本人が中國語の枠の中で思考してゐたといふことを意味するものである。祖先崇拜の儀式なども、一般には、日本的民族心理本來のものだと思はれてゐるし、又さう考へるやうに仕向けられてゐるのだが、これも實は中國から採り容れたものである。神代史を捏ねあげるのに、その土臺となつてゐる陰陽の說も、これ亦隣國からの借り物である。それから支配者を神格化する思想も、おそらく中國から採り容れたものであらう。中國では支配者はすべて天——これはどういふ意味にでもとれるのであるが——から降臨した者で、それ故神聖侵すべからざるものだと考へられてゐた。ところが、さういふ思想が日本に來ると、日本人は天の代りに神々を据ゑ、統治する天皇を神々の直系の子孫とすることによつて、その思想をもつと決定的且つ具體的なものとした。ここにも日本人の考へ方——抽象的なものに代つて具體的なものを置くといふ考へ方——を見るのである。

かういふわけで、神道家の聖典である『日本書紀』などの日本年代記中の思想は、儒教的思想との混合で出來あがつてゐるものと見てよい。それから又、日本の思想は道家の思想にも負ふところが多い。例へば日本人の嬰孩的素朴

さ、原始的簡潔さ、又は原始的清明、それから經驗的現實主義などは、老荘の敎へから來てゐるものである。これは宣長の神ながら解釋の中にはつきり認められる。宣長の神ながら說は、人間の僞善と、人爲的な環境の再構成とに對する老荘的批判の日本版である。

自分は、神道家の所謂る聖典なるものを見てゐるうちに、或る事柄に氣がついた。それは何かといふと、皇道の始源といふことを書くにあたつて聖典編纂者がもつた意圖なのである。さうしてこれは聖典を研究する際に特に考慮の中に入れておくべきことだと思ふのである。

二千六百九年前に皇位に即いたといふことになつてゐる神武天皇は、明らかに想像上の人物であらう。又、天皇が統治したとされてゐる地域は、國土全體から見れば、たかぐその一部分にすぎない本州であつたわけであるのに、『書紀』の編纂者は天皇が次のやうにいつたといふことにしてゐる。

「六合を兼ねて以て都を開き、八紘を掩ひて宇と爲む云云。」

六合や八紘といふ言葉は、宇宙・世界に對する詩的比喩であつて、全く中國的な世界觀表現法である。

儒敎は北方人の文化をあらはしてをり、道敎は南方人のそれであるが、中國思想の主流は大體において北方的であると見てよい。それ故、儒敎の影響は中國の到る處で顯著であることは、疑ひのないところであらう。老荘が代表する道敎およびその他の道敎が一般庶民に受入れられたことは事實であるが、中國思想の主流は儒敎にその根源をもつてゐると見てよからう。儒敎は社會秩序の保護者であり、合理主義および人道主義の支持者である。一方、道敎は逃避主義・超越主義を鼓吹するものだといへる。

日本が儒敎的文化の影響下にあつた間は、日本は、環境に對する獨自の反應を呈するに際して、自分の中にもつて

ゐた老莊的思想を發展させる機會がなかつた。大體、日本國土に棲む民族は、南方の島々から移住して來たものであり、従つて民族の心理態は北方的よりも寧ろ南方的であるといふことは、いひうると思ふのである。それで、日本民族が外部からの文化的影響なく、そのままであつたならば、彼らは老莊的な世界觀を發展させたことと思ふ。

ところが、歴史が示すやうに、日本歴史の第一頁は、彼らの強い影響のもとで書かれたのである。當時としては、それは止むをえぬことであつた。又、日本の歴史がその初期の段階においてとつたこのやうな轉換に對しては、感謝してよい理由が十分あると思ふ。當時の日本民族の中には、老莊の思想を十分に味得するだけのものが、未だ十分用意されてゐなかつた。實際、それには非常な反省と思索力とが必要なのである。未だ原始的文化段階から脱け切つてゐなかつた當時の日本民族にかかることを期待することは不可能であつた。

日本人がその集團的生活を儒教的道徳の様式に従つて秩序づけようとした時でも、彼らは、老莊的表現に惹きつけられる自らの南方人的心理の中に深く動いてゐるものを、忘れなかつたのである、否、忘れえなかつたのである。それなら、日本人が自らの内部の衝動にはけ口を與へるために探し求めてゐたものは何であつたか。それは神ながらの感情であつた。この感情が自らを思想化せんものともがいてゐたのである。大體、感情といふものは、思想の形をとるまでは、或はとらないかぎりは、無に等しいものである。又、思想といつても、感情の裏づけがないかぎり、生命のないものとなるのである。それで、日本人の思想は日本人の感情から湧き出て來たものといへる。だから、神ながらは、日本人の感情であると同時に又、日本人の思想なのである。

ところで、宣長の神ながら説は、それを超えて進まうといふ日本人の感情から遠く離れてゐる。宣長が儒教的合理

主義に對立して、どこまでも神道研究家として止まるかぎり、彼は儒教的文化のレヴェルを越えることはできないであらうが、日本的思想の解釋者としての功績は、彼が神道の聖典から神ながらといふ思想を取上げたといふことであらうと思ふ。彼の神道家としての洞察は、神ながら思想の深い一面に喰ひ込んでゆくことには失敗したけれども、彼がこの言葉に直面したとき、淺薄であり且つ非合理的ではあるが、心中に何物かを感じてゐたにちがひなかつたと思はれる。

宣長が生きてゐたのは第十八世紀の後期であつた。當時、佛教思想は既に日本人の宗教意識の中に深く喰ひ込んでゐた。にも拘らず、彼の洞察は、日本人の魂が眞に求めてゐたところのものを、神ながらの中に見つけえなかつたのである。これは彼が神道家であつたからだと思ふ。元來神道家といふものは、その聖典の中から眞に精神的なものを見つけ出すことのできない人々なのである。彼らが引出しうるのは、せいぜいのところ國家主義か、島國根性か、地方氣質か、或は國家主義的狂信くらゐなものであらう。

日本人の精神をして神ながら的感情の深みを徹見させ、且つその感情に生活能力ある表現を與へて、眞に日本人の思想としたものは、大乘佛教であつた。神道はその言葉を提供したが、それに、日本人の宗教的、哲學的心情を滿足させるに足る精神的意味を與へたのは、大乘佛教であつた。

大乘佛教が日本に渡來したとき、聖德太子が先づ第一にいはれたことは、日本は眞に大乘の教へに適した國土であるといふことであつた。太子のいはれた意味はかうである。大乘佛教は眞に日本人の魂に訴へるものである。何故といへば、大乘は日本人の魂が求めてゐるものを與へてくれるから、と。太子は三つの代表的な大乘經典の註釋を書かれた方であつた。この點において、太子は偉大な代表的日本人の一人であつた。さうして又、日本人の魂の中に深く

動いてゐたものを感得した最初の日本思想家であつた。然し太子は貴族階級の人であつた。それ故、太子が日本人の心の中に認められたものも、自然、貴族的見地から見たものであつたのは、止むをえないことであつた。といつても、太子が大衆の魂を知らなかつたといふのではない。一人の日本人として、大衆の魂の中に脈搏つてゐたものを、自らの魂の中にも亦感じられたのである。けれども、太子はその時代と人間からあまりにも先んじてをられた。それ故、大衆が太子と同等の思想・感情のレヴェルに達するには、尚ほ幾世紀かを必要としたのである。國民の宗教的、哲學的意識が自己肯定をしだしたのは、第十三世紀になつてからであつた。

太子（西暦五七四―六二二）と鎌倉時代（西暦一一八五―一三三三）との間に、日本佛教を代表する二人の偉人がゐる。傳教大師最澄（西暦七六七―八二二）と弘法大師空海（西暦七七四―八三五）とである。この二人は同時代の人であり、各ゝの分野で、それ〳〵深い影響を遺した人ゝである。最澄は日本天台の祖であり、空海は眞言の開祖である。二人のうち、弘法大師の方が大衆に親しまれてゐるが、彼らは結局大衆のものではなかつた。それは兩者共大衆の中に潜みはせず、上から大衆に向つたからである。

日本の大衆が眞に宗教意識に目ざめ、同時に眞理に對して哲學的思索を加へはじめたのは第十三世紀になつてからであつた。時あたかも、京都の貴族文化が、地方に生活の根をもち、大地に觸れた生活をしてゐた武士および豪族によつて新たにつくりだされた文化に、その道を譲つた時であつた。京都の文化は、大地との直接の接觸をもたなかつた。それはまさに雲の上に築かれた文化であつた。それは大地を離れて築かれたものであるから、大地のもつ堅實さ、どつしりとした永續性と落著きとを缺いてゐた。鎌倉はこれを撃ち、そして打倒した。それは極めて自然な成行きであつた。事實、京都の文化は、そのまま殘されたとしても、いづれ崩壊の道を辿るものであつたのである。

かかる事態が法然や親鸞の佛教思想に反映したのは當然であつた。學者はよくかういふことをいふ。法然や親鸞は、

往時の佛教が非常に難解で、相當の學識教養がなくては理解できないものであつたから、これを一般大衆のために、もつとわかりやすいものにしたのだ、と。

佛教はあらゆる人間に對する宗教的教へであるから、貴族にも、武士にも、百姓にも、學者にも、又、無學者にもひとしく誰にでもわかるものでなくてはならないのである。元來佛教の中には、わかりやすくしたり、わかりにくくしたりすることのできるものは何もないのである。佛教は宗教であるので、その中には難易はない。それはあるがままである。學者の所言は全く的外れである。

事實はかうなのだ。法然や親鸞の教へは、當時の日本人の魂の中に動いてゐたものに、ちやうどうまい工合に、而も強く訴へたといふことなのである。それは法然や親鸞の作爲的な作り事ではないのである。それは當時の日本人の精神的欲求に對する應答であつた。それ故、この時代に佛教は日本人の宗教となつたのである。卽ち日本人は佛教を自分たちの精神的欲求を滿足さすやうに再創作したわけである。この點で、淨土教および淨土眞宗は、日本の宗教的天才の創作であるといつてよいのである。

淨土教は中國にもあつた。法然はそれで、幾人かの中國の淨土教思想家たちを自分の先驅者として列擧してゐる。法然は當時自分の思想的先驅者を意識してゐた。が、自分が日本淨土教の祖だとはいはない。又、それを意識もしてゐなかつた。思想史的にいへば、法然は日本精神史の上における自分の位置を意識してゐなかつた。當時における彼として、自分の歴史的地位を顧みることのできなかつたのは、尤もなことであつた。然し事實はかうなつた。卽ち、法然は日本人の心の中に動いてゐた靈性的衝動にはけ口を與へた。さうして親鸞がその仕上げをしたのである。

當時の日本人が何か靈性的なものを探し求めてゐたといふ事實は、神道家が佛教に近づいて來てゐたといふ事實に

よつてもわかるのである。既にそれまでに、佛教は、佛教獨自の人間觀および自然觀の立場から、自らの信仰を神道と調和させようといふ動きを示してゐた。この點では、神道は全く受動的であつた。これは何を物語るかといふに、神道が自分の中に、佛教思想を主體的に消化しうるもの、或は逆に佛教思想は日本人の思想・感情と合致しないものだといつて積極的に論破しうるものを、何ももつてゐなかつたといふことを物語るものである。神道は未だ自己否定の意識段階に達してゐなかつた。いはばそれは未成年であつた。神道は神ながらの思想をもつてはゐるが、未だ十分身についた思想にはなつてゐなかつた。神道は鎌倉時代になつて始めて自らを肯定しだした。さうして伊勢神道をつくつた。伊勢神道は、表面では公然と佛教を攻撃してゐるが、實は神道的世界觀から佛教を消化しようとした試みにほかならないのである。

さて、これからいよいよ神ながらの中に含まれてゐるものと、日本人の思想との關係を説明する順序になつた。

日本民族の意識が未だ原始的段階にあつた間は、自然の單純さ、素朴な經驗主義を超えることはできなかつた。卽ち、日本民族の意識は、感覺的經驗の埒内と、知性的分析の苦しみを經驗しない空想的想像の枠内にあつたのである。神々は高天原から降つて地上を歩きまはつた。彼らは野性的であり、非道德的であり、非合理的であり且つ不自然であつた。神々の行爲は人間的な標準で測りえないものである。原始的日本人は、神々の物語をそのまま受入れ、非合理と不自然に滿ちてゐる彼らの所業に誇りをさへもつてゐたやうである。而も、神々とその行爲をさういふふうに受入れることが、神々と共にあることであり、祖先に忠實に從ふことであり、且つ宗教的なことだと考へられたのである。

未開な日本民族の心は、萬象をあるがままに、單純素朴に、何らの疑ひや否定もなく受入れて、そのあるがままの

秩序に從ふといふこと以外に、神ながらといふ言葉の中に含まれてゐる深い一面を全く意識しなかつたのである。當時、神ながらは、未だ明確な内容をもつた、洗練された思想にはなつてゐなかつた。それはまだほんの輪郭を示してゐるにすぎなかつたのである。

平安時代になると、神ながらは詩的變貌をとげるやうになつた。それは政治的なものでなくなつた。支配者が神と同一視され、この思想の維持に必要な政治的後楯があつた間は、神ながらといふ言葉は生存價値をもつてゐた。ところが、人民が權力をもつた君主——時には名ばかりのものではあつたけれども——を戴いて平和に島國の中で生活をはじめ、中國文學の研究から得た文化を樂しみ、その刺戟によつて何か自らの文化を創作したいといふ自覺が目ざめはじめると、日本人はその注意を自然に向け、その深い面を意識しはじめた。その結果、所謂もののあはれといふ情緒を發見し、これを鑑賞しだしたのである。この情緒は一見神ながらと何ら關係のないやうに見えるかもしれない。一方は自然に對する詩的、審美的、感情的働きかけであり、他方は明確に政治的色彩を帶びたものである。ところが、自分はかう思ふのである。神ながらとものあはれは、一つの心的事實の二つの異なつた面である。卽ち、この兩個の思想は同じく日本人の感情から出てゐるものである、と。

平安時代の詩人たちの心裏を襲うたもののあはれは、幾分感情的な響きをもつてゐる。大體、日本人といふのは感情的な民族である。

ものは森羅萬象一般であり、あはれはそれに對する情的感應といふ意味であらう。それで、もののあはれといふは、「ものの動きをその動きに卽して感ずる」といふことになる。ここでいふものは、有情・非情すべてを含むと見てよい。

澄みきつた秋の月の光が賤が伏屋に這入り込んで來るとき、或は春の若葉が太陽に照り映えるとき、或は冬の廣莫たる野原が眞白に雪で覆はれるとき、さういふ四季の移り變りにつれて、平安時代の詩人たちは自然の中に動いてゐる多種多様な情緒を感ずるのである。さういふ感情は、我々の内部にあつて、我々を貫いて動いてゐるものであつて、我々はその感情を無感覺な自然の中へ移入するのだと人はいふかもしれない。然し神ながらといふ言葉を作り出した日本人はかう感ずるのである。卽ち、自然は神のシムボルであり、我々人間も亦さうなのである。有情と非情とを問はず、すべては神性を分け與へられてゐる。この事實が體得されると、——それには知的分析を必要としないが——その體得から出る言葉は、所謂る神ながら調を響かすのである、と。

かくして、平安時代の詩人たちは、もののあはれとよんだこの天上的諧調を自ら感得することに、身をけづつたのであつた。ものとは事物一般を指すが、それは自然的事物のみならず、我々有情も亦ものなのである。それ故、我々の心が自我中心的な本能と、人爲的、分別的狡智から離れると、我々は神の心と感應するやうになるのである。これが神ながらである。ここにおいて我々は人間感性の價値の深さを見つけることができるのである。もののあはれは、又、我々が自然に對するときのみならず、社會生活のあらゆる人間的關係の中にも讀み取ることができるのである。卽ち、男女を問はず人間相互の感情的應酬の中に、もののあはれの具體的な姿を把握するのである。このやうに、森羅萬象や人事の中にもののあはれを感ずるといふことは、神ながらが形を變へて日本人の心の中に現はれたのにほかならないのである。

神ながらの靈性的意味が眞に實現したのは、第十三世紀になつてからであつた。卽ち、法然・親鸞などの宗教的天才が傳統的佛敎の殿堂であつた比叡山から降り、始めて庶民の中に宗教的自覺を喚起したのである。彼らの唱へた淨

土の思想は、勿論、本來、佛教がもつてゐたもので、彼らの獨創ではない。多くの歴史家は彼らの日本宗教史の中で占めるべき位置について云云はするが、或る大切な一點を見逃してゐる。さうしてこれが最も重大な事柄なのである。それを以下に述べる。

淨土教理の中心點は、必ずしも、死んでから淨土に往生するといふことではない。淨土への道は、我〻がこの世に在る間に、我〻に開かれるのである。さうして、この方法こそ、日本人の精神の創作なのである。日本淨土教の哲學は、印度から、實際的、經驗主義的心理傾向をもつ中國を通つて這入つて來た佛教によつて、基礎づけられてはゐるが、第十三世紀の日本人は、淨土に達するのに、哲學や理性を以てせずに、最も直接的な實際的方法を以てしたのである。

親鸞はかう教へてゐる。

淨土往生を絶對的に確かにする方法は、阿彌陀如來の本願を全身全靈を以て受入れることより外にはない。この受入れは、人が親鸞のいふ横超の經驗をもつとき、實現されるのである、と。

親鸞は我〻に、理性的に、論理の段階を踏んで淨土へ往けとはいはずに、理性的な推量や右顧左眄をすべて捨ててしまつて、いきなり底なき暗黑の絶對の深淵の中へ眞直ぐに飛込め、さうすると、淨土への白道が我〻の前に忽然と開かれるのだといふ。この横超は、神道家の好きな表現を用ゐていへば、神ながら式に働くことであり、神のつくつた聖鏡に映じた自己本來の姿を見ることであり、又、渾沌の始めの中に跳び込み、さうして時空を超えた本源に歸ることになるのである。

神道の用語は感覺的であり、且つ支配者の神格化といふ觀念を不可避的に或は意識的に含んでゐるので、我〻に不都合な印象を與へがちではあるけれども、而もその中に、我〻は適切な表現を見つけ出さうともがいてゐる日本人獨

得の心の動きを感じ取るのである。さうして、その心の動きは、佛教の思想と經驗の篩を通つて始めて物になつたのであるといふことを忘れてはならない。それは又かういつてもよい。卽ち、日本人の思想は佛教經驗の助けを借り、且つそれでもつて深められて始めてその內容を展開させ、又、幾百年もの歴史を經て、日本人本來の情緒を洗練していつたのだ、と。

元來、日本人は分析的でなく、直觀的な国民であつて、歸納的に物を考へ、そこに一貫してゐる一つの原理を抽象するといふことには慣れてゐない。個個の具體的經驗事實を捉へて、それと一體にならうとする傾向をもつ。或は初めに何かを假定して、それでもつて經驗の事實を想像しようとしない。又、對立を超えようとせずに、對立をそのまゝ受入れてしまふやうな心理傾向をもつ民族である。といつても、これは日本人の經驗世界が感覺經驗の枠の中で生きてゐる動物のそれと大同小異だといふ意味ではなくして、日本人の知性は、感覺經驗の具體的世界を取扱ふにあたつて、直觀的に動く、或は一一の經驗に卽して動く傾向をもつといふ意味なのである。神ながらはそれを狙つてゐる。それ故、神道家は神〻をそのあるがまゝの姿で受取らうとする。人爲的な知性を當てはめて彼らの姿を曲げたがらないのである。然し、日本佛教徒は實際に一度自己否定の經驗を通過して來たので、神道的丸薬を鵜呑みにはしなかつた。彼らは神〻をもつと高度な精神的經驗世界へ移し、神道の原始的、自然的意識をして、絶對受動の感情を内に包む深い宗教的意識に作り變へたのである。卽ち、佛教徒のいふ、事物のそのまゝ性(一如性)を徹見するといふのは、この宗教意識に目ざめることである。

それ故、靈性的意味を帶びた神ながらは、淨土教徒がいふ彌陀の本願、卽ち彌陀の呼び聲に從ふといふことになるのである。卽ち、他力に身を任すといふことになるのである。事實、法然・親鸞以前の大乘佛教は、あまりにも抽象

的・思辨的・印度的であつたので、日本人の思想・感情に訴へるところが少かつた。それ故、佛教が眞に日本人の中に土著化するためには、その抽象性、その知解的、思辨的傾向のすべてを拭ひ去ることが是非必要だつたのである。日本人は、ここにおいて、感覺經驗上に出られない單純な神道式とは異なる方法で、神ながらの道を踏まうとしたのであつた。

日本文化を云云する場合、さびということに言及せざるをえない。このさびは、日本的思想の中で中心的なものであり、神ながら思想と内面的なつながりをもつものと思ふ。

さびはちよつと説明しにくい言葉であるが、絶對的孤絶の感じといつてよいと思ふ。これは普通にいふ寂しさといふ感じや、獨りぽつちといふ感じではないのである。自分のいふ絶對的孤絶は、人間が自分の存在の底に達したときに悟得されるものである。この悟りは概念的又は推理的に得られるものではなく、直觀的・實存的に摑むよりほかないものである。或る學者は、多少儒教的な臭ひはするが、それは誠の德を體得することだといつてゐる。神道家にいはせると、それは心の正直さ、自然さ、平明さ、清淨さを發見することであるといふであらう。卽ち、人間知性の人爲に染まない以前の神々の踏んだ自然の道に隨順することなのである。

俳人芭蕉が門弟に與へた言葉の中にかういふのがある。俳句における誠とは、松に對すれば松のやうに感じ、竹に臨めば竹の如く感ずることである、と。自己中心的な心情を何らまじへることなく、純粋に對象に成りきらうとする精神の創造的働きである。芭蕉の言葉では「松については松にならひ、竹については竹にならふ」である。このならふといふ言葉には、いろいろな意味が含まれてゐる。「従ふ」「倣ふ」「學ぶ」「實踐する」「練る」「と共にある」「に

慣れる」など。弟子の一人はそれについてかういふ。「ならふとは、對象の中へ這入つて行つて、內部にあるものを摑み出し、それに文學的表現を與へることである。この表現が對象から自然に流れ出て來る感情と一致しないと、對象と表現との間に分裂が生じて、それが誠をこはしてしまふのである」と。云ひ換へれば、神ながらがその自己同一性を失ひ、二元性を帶びるやうになると、それはもはや人爲的汚染以前の神〻の世界と一致しなくなる、卽ち、事物のそのまま性、一如性が歪曲されてしまふといふのである。

以上の概説を通觀すると、あはれ、他力、さびといふ一聯の思想の底を流れてゐるものに氣がつくと思ふ。神道の用語でいふと、それは神ながら又は神ながらの道といふことである。卽ち、神〻の自然な、赤裸裸な生き方といふことであり、人爲的知性によつて汚されない神〻のありのままの生き方といふことである。

かういふふうに見てくると、神ながらといふ言葉は、日本人の思想を要約してゐるやうに思はれるのである。

日本人は自己反省に目ざめて以來、儒教や道教や佛教などの外國文化の影響のもとで過してきた。最近では又、西洋文化が這入つて來た。學者は今や日本的なものを西洋の考へ方で更に展開させようとしてゐる現情である。若い人人も亦西洋思想にとりつかれてゐるやうである。最近の日本人の書いたものを見ると、そのあらゆるところに西洋の影を見るのである。然しさういふ現情にも拘らず、日本人の思想・感情の底を深く流れてゐるものは、この神ながらの精神である。これが、時には淺薄な外皮をかぶることはあつても、あらゆる方へ常に自己肯定をやらうとしてゐるのである。

佛教における淨土教理の發達

凡そ宗教の歴史的發展といふものは、現代の批判的見地から見て、表面的には非本質的なものの脱皮にあり、本質的にはそれぞれの宗教の開祖の言行および人格の中に隱れてゐる最も生き生きとした靈性的本質の顯現と、その絶えざる成長とにあるとすると、佛教教理の研究をする場合、次のやうな疑問がおのづと出て來るのである。卽ち、原始佛教又は佛陀自身の人格・言行の中から、一體、どの程度の淨土思想が演繹できるのか。云ひ換へると、原始佛教や佛陀の人格・言行の中には、どれくらゐの程度の淨土思想があつたのか。

日本佛教徒の大多數が淨土教の歸依者であるといふことを考へてみる場合、この疑問は佛教史の中で最も重要にして且つ本質的な問題の一つであらう。事實、淨土思想の起原は大乘佛教の勃興と時を同じうしてゐるのである。然し古代印度の思想文化に關する現段階の知識では、この問題に納得のいく、明確な歴史的解決を與へることはできないのであつて、いきほひ哲學的、心理學的方向を取るのも又已むをえないことであらう。歴史的事象の發展過程を一一客觀的に跡づけて行くには、何よりも先づできるだけ多くの確實な資料が必要なのであるが、今までのところではそれらの資料が十分發見整備されてゐないので、下記の所見もいきほひ佛陀といふ一人の宗教的人格と、その後繼者たちが經驗した宗教的體驗の哲學的解明といふことになるであらう。云ひ換へると、淨土教理といふものを、佛教とい

ふ宗教生活の中で、長い間にわたつて發展してきた一種の宗教經驗として、解說することになるのである。

日本を含めた東方佛教の性格とその様相について多くを知らない人々のために、最初に淨土教の簡單な概說を述べておかう。あらかじめこれらのことを知つておくと、この一篇の趣意は多少なりとも更にわかりやすいものになると思ふからである。

一

日本淨土教[1]とは何か。その教義によれば、淨土教はこの不完全且つ罪業深い生活から救濟されて、死後、安養淨土(sukhāvatī)といはれる佛國土に攝め取られんがために、阿彌陀佛の名を念じ稱へることを教へるものである。それ故、この宗は一名念佛宗ともよばれるのである。

さて、念佛の「念」といふ字であるが、「念」の文字どほりの意味は、「心を集中する」「想ひ起す」「回顧する」「……を思ふ」などといふ意味である。從つて、念佛は「佛陀を思ふ」といふことになり、その字義どほりの意味からいへば、前にいつたやうな佛陀の名を念じ稱へるといふことではない。事實、最初は佛陀の名を稱へるといふことではなかつたのであるが、念佛の教へがその內容を形成しはじめたとき、念佛は佛陀の名を稱へるといふことと同じ意味をもつものとなつたのである。何故かといふと、精神的な諸々の功德を備へた佛陀といふ人格を強く想ひ起すといふことになると、いきほひ佛陀の名を大聲で呼ぶよりほかないことになるからである。それが後代になるにしたがつて、稱名といふことだけが獨立化されるに至り、それが念佛教理の發展過程の中で獨得の役割をもつやうになつたのであ

る。[2]即ち、念佛はもはや單なる「觀念」(meditative recollection)ではなくなり、「稱念」(vocal recollection)となつた。事實、淨土往生を願ふ者は、その手段として、佛の名を稱へよ、即ちこの稱名といふ手段に訴へよ、と教へられてゐるやうに、淨土教徒はすべて念佛の徒なのである。

現在、日本には淨土教系統に入るものとして三、四の宗派がある。即ち淨土宗・眞宗・時宗、それから融通念佛である。融通念佛にはちよつと違つたところもあるが、これも念佛と彌陀の淨土への往生の可能性を教へる點からいつて、淨土教の中に入れてもよからう。然し後にもつとはつきりした形をとつてくると、この宗の基礎は『華嚴經』(Avataṃsaka Sūtra)の哲學の上に置かれ、『無量壽經』(Sukhāvatī-vyūha Sūtra)の中に説かれてゐる彌陀の本願の思想の上には置かれなくなつてしまふ。而もこの彌陀の本願こそ淨土各宗の教理の基礎なのである。さういふ歴史的經過にも拘らず、たしかに融通念佛には淨土教の發達を促進した一面があつた。融通念佛はその獨得の樣相を見ると、それだけで獨立したものなのである。それ故、融通念佛を淨土宗・眞宗・時宗などの純粹な淨土各宗と同じグループに入れないのがよいと思ふ。それだけで別個に研究される方がよい。融通念佛の教義については、後に至つて日本における淨土教理の歴史を述べる際に、又觸れることにする。

これから淨土教といふ大殿堂を支へてゐる主要な思想を述べよう。淨土教に屬する各宗派は、勿論その教義においてそれぞれ獨得な相をもつてはゐるが、以下に述べるところを各自の信仰にとつて缺くべからざるものと認め、且つそれを各自の教理體系の中へ編入してゐる點において一致してゐるのである。それ故、これらのことを知つておくと、

淨土教はどういふ點において餘他の大乘佛教とちがつてゐるかといふこと、換言すれば、淨土教は一見非佛教的な混合物をもつてゐるにも拘らず、本質的には如何に大乘佛教的であるかといふことがよく理解されるのである。以下それらの事項を述べる。

一　阿彌陀(3)

阿彌陀は淨土教理の中心を占めるものである。然らば阿彌陀とは誰か。

『大無量壽經』によると、阿彌陀はその前生において一人の王様であつた。彼は、その當時佛國土を治めてゐた世自在王佛(ローケーシュヴァラ・ブッダ)の說教を聞き、いたく心を動かされて出家せんとの思ひを懷き、後に至つて佛の境涯を悟る人である。彼の出家名は法藏(ダルマカーラ)比丘であつた。彼は五劫の間思惟を重ね、つひに正覺成就の條件として一聯の誓願をつくつたのである。この誓願が世自在王佛の前で宣べられたとき、大地は鳴動したといふ。その後、法藏比丘は更に幾劫にもわたつて種種な善根功德を積むことに骨身を削つた。そのために、時には一國の王様になり、時には佛陀の單なる平弟子となり、又時には天人にもなつた。最後に正覺を得て、無量壽(アミターユス)と無量光(アミターバ)とを兼ね備へた佛となつたのである。これは今から十劫も前の事柄だといふのである。

二　淨　土

淨土は無量壽と無量光の佛が住んでゐる國土である。この淨土のことは『大無量壽經』(Larger Sukhāvatī-vyūha)にもまた『阿彌陀經』(Smaller Sukhāvatī-vyūha)にも記されてゐる。そこに生きてゐる者には何らの肉體的苦痛もまた精神的苦痛もない。そこには又盡きざる幸福の泉があるといふのである。阿閦佛(Akṣobhya Buddha)は東方の佛國土に住まはれるのに對して、阿彌陀佛の在所はこの娑婆世界の西方百千億那由他の佛國土の彼方であるといふ。而

して淨土教は我々にかう語る。阿彌陀佛はそこで我々を待つてゐるのであるから、我々は彼の國土に生れることを願はねばならぬ、と。

ここで注意しなければならないことは、彌陀の國土に生れようとする目的は、必ずしもその土において單純安逸な幸福を享受したいといふのではないのであつて、この娑婆世界では、凡夫の我ら人間として、どうしても成就することのできない正覺を彼の土で獲得しようといふのである。何故かといふに、我々は有限且つ不完全であり、而してこの耐へ難き世界から出て、彌陀の手によつて彼の土につれて行かれること以外に、自由と完全を獲得する術(すべ)がないのであるから、阿彌陀は本願をつくり、その願が成就されるなら正覺を取るといふ。而も十劫の昔に既にそれが成就され、彌陀は正覺を取つて淨土にゐるのである。それ故、我々は彌陀の名を稱へて、その救ひを願ひさへすれば、彼は間違ひなくその願ひを聽き容れて、彼の淨土に攝取してくれるのだ。事實、彌陀は絶えず我々に呼びかけて自分の所へ來いと叫んでゐるのだ。人間のなすべきことは、この事實に著目して、彌陀の呼び聲を聞き取ることである。

三 本 願

彌陀が我々を呼んでゐるといふ事實そのものが、彼の本願(pūrva-praṇidhāna)の成就されてゐるといふ確かな證據なのである。四十八の本願の中の或るものは、現代の我々から見ると、無くもがなと思はれるものもあるが、その中で最も重要にして且つ意味深い願が一つある。而してこれがないと四十八願の全體系が崩れてしまふと見てもよからう。第十八の願が卽ちそれである。願文はかうである。

「若し私が佛の境涯を得ても、十方の衆生が心の底から私を信じて私の國に生れんと願ひ、十度私を念じ、私の名を稱へ、而して彼らが私の國に生れなかつたら、私は正覺を取りません。但し五逆の罪と正法誹謗の罪を犯し

た者は除くこととする。」

菩薩はただに自分自身のためばかりでなく、又他人のためにも六波羅蜜(pāramitā)を行ずるのだといふ思想は、佛教における最も本質的な思想の一つである。これは佛教の印度における發達の途上で成長した思想である。この利他の思想が、阿彌陀の場合、その正覺成就の條件となるのである。卽ち、彌陀は四十八願全體の主題になつてゐるこの利他の願ひが滿足されないかぎり、自分一人だけの正覺は取らないといふのである。小乘佛教では、羅漢の境涯が最高の理想である。羅漢とは自分だけの正覺で滿足してゐる者である。勿論、羅漢といへども、一個の社會的存在として、他人の救ひと解放とを願はぬわけではないけれども、羅漢の場合には、その願ひは彼の正覺と不可分離の關係をもつたものではない。極端にいふと、羅漢の正覺は、他人の救ひを願ふ願ひが成就されなくても、獲得されるのである。羅漢の個性は、その中に他を抱擁してしまふほど廣くはないのである。これに反して、一切衆生に對する彌陀の愛は極めて强烈且つ抱擁性に富んでゐるので、たとひ自己一人の正覺を獲得することができても、一切衆生も亦彼と等しく正覺を得るまでは、その獲得を延ばすのである。

四　罪業の觀念

阿彌陀が衆生救濟のすべての準備を旣に終へてしまつてゐるとすると、我〻がその呼び聲に答へるためにすべきことは何か。卽ち淨土往生のために我〻の方でなすべきことは何か。

先づ第一には、自分は前世からの惡業を荷つた罪深い存在だといふこと、同時にもしこのままでゐたら、つひにはこの不幸と苦の世界から自由になる機會を失つてしまふのだといふこと、この二つの事實に對する自覺が必要なのである。

この點において、淨土教は彌陀と人間との間にあまりにもはつきりした一線を引き過ぎる傾きがあるやうに思はれる。彌陀は慈悲の權化であり、光であり、至上善であり、その中には何らの惡の根ももたぬといふことになつてゐる。一方、我〻人間はどうかといふと、深い罪業を荷ひ、自力だけでは地獄行きよりほかない者である。が、このやうな自己反省と懺悔の心が强く自覺されると、當人は熱烈に且つ全身全靈を盡くして、彌陀の淨土に往生せんとの願ひを懷くに至るのである。それ故、淨土往生には次の三つの事項が不可缺なものだといはれるのである。即ち、一、心の誠(至誠心)、二、深く信ずる心(深心)、三、彌陀の淨土に往きて生れんとの願ひ(廻向發願心)である。

五　念佛

念佛は、我〻が自己の救濟と往生の一大事を阿彌陀に任せきつたといふしるしである。自分はつひには地獄へ落ちるよりほかない者だといふ事實を、心の底から深く自覺されたならば、その時が即ち彌陀の呼び聲を聞いた時なのである。念佛はこの自覺と聽聞からおのづと湧き出てくるのである。念佛の歷史的意味はとにかくとして、この場合には、念佛はもはや單に佛陀の人格とその功德を想起するといふことではなくなり、十劫の昔に旣に成就された四十八願を備へた彌陀の名を稱へるといふことになるのである。彌陀の名は今や、一心一向にこれを稱へた者を救濟する力を備へた不思議な意味をもつものとなるのである。この內的轉換は、他力思想の發展の中でも最も興味深いものである。

六　道德的生活(自力と他力)

人間は道德的に完全でないと救はれない、道德的完全といふことが救濟をもたらす本質的條件であるといふ觀念を全面的に否定する態度、卽ち自己の救濟といふ問題にとつては、道德的完全さといふものが第一條件として本質的必

要事項ではないのだといふ思想は、浄土教一般の等しく主張する第一原理であらう。原始佛教においても、道徳行(モラリティ)は羅漢の境涯を得るのに絶對必要なものだとは考へられてゐなかつた。卽ち、原始佛教は、道徳行よりも思惟(dhyāna, 禪定)と靈性的直覺(prajñā, 智慧)の獲得實現を第一目標として、修行者を教化したのである。

浄土教が最も强調する點はかうである。

我々人間は本質的に不完全なものであるといふこと、それ故、假に、道徳的完全といふことが正覺と救濟の唯一の條件として、他力の助けなく自力だけで自己を道徳的に完全なものたらしめんと如何に努力しても、それで目的を達することはできないのである。それ故、彌陀が本願の中にあらはした意志こそ、人間をその絶望的情態から救ひ出すのに、絶對必要な本質條件なのだといふのである。所謂る自力といはれる我々の努力の中には、多少とも常に我(が)の影が殘るものである。それで、大乘・小乘を問はずすべての佛教の一致したところは、涅槃と正覺を望むなら、何よりも先づ自我といふものを徹底的に覆滅せよといふのである。

大乘經典を讀むと、よくかういふことが書かれてゐる。卽ち、菩薩衆が佛陀に何かたづねる際に、佛のお惠みとお力(tathāgatâdhisthāna, tathāgatânubhava)によつておたづねするといつてをり、決して自分の力で自分から進んでたづねてはゐないといふことである。これは意味深い敍述である。佛が自らの思ふやうに他を動かす力をもつてをり、一方、衆生は自力で自分を救ふことができないとすると、いきほひかういふ結論にならざるをえないだらう。卽ち、他力こそ救濟の第一條件であり、浄土教徒が求めてゐるのは道徳ではなくて信仰なのだといふことである。如何なる場合でも、浄土教徒はエゴイズムを否定し、自己依賴心を排し、自力的なものの一切を批判し盡くして、他力と信仰の雙びなき優越性を强く主張するのである。

次のタウラー(J. Tauler)の言葉は淨土教徒の主張と完全に一致してゐる。

「神が我らに求め給ふことは、ただ、我らが無爲となり、神をして親方(ヴェルクマイスター)たらしめることに他ならない。全く無爲になりきる時のみ、我らは完全な人間であらう。」

これらの六つの要素が淨土教の經緯をなし、彌陀と衆生との關係および淨土往生の條件を決定してゐるのである。次に一聯の問題を出して、それで話を進めて行くことにする。

「我々人間は、如何にして、彌陀とその廣大無邊な慈悲、その本願、その淨土および彼の正覺成就の事實を、知ることができるのか。」

「阿彌陀の手中に我々の運命を任せきつてしまふと、我々はどうなるのか。」

「彌陀の本願が成就されてゐるといふことは、如何にして確めることができるのか。」

「いかにも神祕的で全く歴史性といふものをもたない阿彌陀が、罪業の深い人間の魂に、如何にしてその靈的力を及ぼすことができるのか。」

これらの疑問はすべて、我々人間の宗教意識の根柢に關はる意味深い疑問である。次にこれらの疑問について少し述べてみる。詳しい解説は後に讓ることとして。

淨土教所依の經典は、普通、『大無量壽經』『阿彌陀經』『觀無量壽經』の三つである。これらの三經は相互に彌陀の教への本質を說いてゐる。卽ち、彌陀の前生譚および四十八願のことは『大無量壽經』の中に詳しく述べられ、又、淨土の光景は、『大無量壽經』にも書かれてゐるが、『阿彌陀經』の中にも詳しく描寫されてゐる。『觀無量壽經』に

は、佛陀が獄中の韋提希夫人の請ひに應じて現出させた諸〻の佛國土の光景並びに無量壽・無量光の佛を觀念する種種な方法を説いた佛陀の說教が記されてゐる。經典には又、淨土の住人や階級の相違などのことも記されてゐる。淨土にも亦、この世界と同じく、いろ〳〵な住人が居り、いろ〳〵な物があるのである。

彌陀の本願が他力信仰の中心だとすると、『大無量壽經』は淨土教の中で最も重要な地位を占めるものだ――特に眞宗の場合――といふ人があるかもしれないが、必ずしもさうではない。例へば、淨土宗では『大無量壽經』よりも『觀無量壽經』の方に重點を置いてゐるやうであるし、時宗では明らかに『阿彌陀經』をその教義の本質をあらはしてゐるものとしてゐるやうである。

事實はかうなのだといへよう。卽ち、これらの三經に共通の主題は、彌陀といふ人格とその一切の功德とであつて、三經はそれ〴〵の立場からこの一つの主題を獨得な態度で取扱つてゐるのだ、と。例へば『觀無量壽經』や『阿彌陀經』では本願がその經の主題になつてゐない。本願のことは『大無量壽經』の最初の方に詳しく書かれてゐるのである。又、『觀經』に記されてゐることといへば、阿彌陀を觀念することで、觀法のいろ〳〵の方法(たとへば不淨觀・慈悲觀・數息觀・因緣觀・觀佛など)については『阿含經』中にすでにふれられてゐる。思ふに、『觀經』の編纂者の意圖は、彌陀が統治してゐる淨土の諸〻の德は凝心と觀念の力によつて感得できるものであつて、彌陀の不可思議な他力によつてではないといふことを述べたいのであらう。この點においては、『阿彌陀經』も亦同じ傾向をもつものである。ただ、『觀經』は阿彌陀とその淨土の功德を獲得するのに自力的凝心の力に訴へるのであるが、『阿彌陀經』では阿彌陀の名を稱へるといふ手段に訴へるのである。これらの淨土三部經は、それ〴〵違つた時期に、又違つた目的と立場から、編纂されたやうに思へるのである。それは次の說明で納得されると思ふ。卽ち、淨土の三宗がそれぞ

れ獨自の教義を主張しはじめたとき、三宗は、それぐ〳〵自己の思想の建設の上に最も役に立つものを三經の中から一つ擇び、さうしてそれを他の二つの經典とはつきり區別するのであるが、一方又、淨土教といふものが阿彌陀の教へを一般的に解說せんとするときになると、淨土三宗は相共に、これらの三經を阿彌陀の獨得な教へを開展するものとして、組織的且つ體系的に取扱ふのである。この事實から、淨土教が如何にして淨土宗・眞宗・時宗と分裂したのかといふことを、窺ひ知ることができるのである。

更に重要なことがある。それはかうだ。法然や親鸞の如き獨立不羈な魂をもつた宗教的天才が、その深い宗教的體驗でもつて、全く獨創的に經典を讀みこなし解釋して、その傳統的な讀み方に少しも拘泥しなかつたといふことである。といつて、彼らは阿彌陀とその本願の福音を傳へた釋迦牟尼佛陀の權威を無視したのでは決してなかつた。それどころか、彼らは佛陀を自分たちの宗教的憧憬の源泉として前景に出すことを忘れなかつたのである。ただ、彼らはこの源泉から自分の手でもつて法水を飲んだのである、佛陀の福音を自己の經驗でもつて解釋したのである。卽ち、彼らの第一の關心事は常に自己の經驗といふものであつたわけである。而して經典は彼らのこの態度を支持し肯定したのである。自分はこれが淨土教といふものが三派に分かれた第一の原因だと信じてゐる。然し、各宗派の開祖自身の心は、自分の他力信仰はすべて佛陀の教へに由來したものだといふことを、固く信じてゐたにちがひなからう。事態斯の如くであるとすれば、前出の諸〻の疑問も、信仰といふものを經典の外的權威性の上に置きたがる物知り學者たちの因襲的な態度の中にではなしに、高潔な精神的人格の深い宗教的體驗の事實の中に、おのづからその解決を見出すことであらう。

大體、經典の外的權威といふものはあまり當てになるものではないのであつて、宗教の歴史に生命を與へ、それに

生き生きとした内容を吹込んでゆくのは、經典を内から理解してゆくところの個人の宗教體驗の事實なのである。佛教・基督教を問はず、經典が所謂る佛の言葉、神の言行であるのは、その内容が人間精神の深い體驗に呼應し、魂に生命と光とを與へてくれるからである。云ひ換へれば、權威は外部から來るものではなく、内部から來るものである。それ故、特定の時期や場所においてのみ姿を現はす神の如きものは、科學や哲學の受入れないところである。眞の神といふものは、時間の中に自らを展開させてゆくやうに、歴史を通じてその姿を顯はすのである。もつと具體的にいへば、神がこの世界に飛び降りると、神は人間の心の中にその姿を顯はすのである。かういふ鹽梅に見て來ると、淨土教義も宗教體驗といふ面から理解されるべきものであつて、在來の淨土教徒がよくやるやうに、經典の外的權威とか、何か不思議な御告げだとかいふやうな迷信から眺めらるべきではない。

話を進める前に、淨土教義の到る處に出てくる二つの言葉、卽ち自力と他力といふことについて少し述べる。常識的にいへば、自力は各人の人間的努力をいふのであり、他力は所謂る神の恩寵、阿彌陀の大智大悲といつてよからう。この二つの言葉が一般につかはれるやうになつたのは、曇鸞以來のことである。卽ち、曇鸞が、弱い人間でも、阿彌陀と共になら、大千世界の隅々までも行けるといふ比喩でもつて、「他力的」救濟論を唱へはじめて以來、この言葉が一般化せられるやうになつた。

この他力に反して、自力といふのは、自己の道德的、精神的力に賴ることであり、それでもつて超人的な境涯に入らうと努力するのであるが、これはあまりにも難行であり、下根の我々には不可能である。我々は自らを振返つて見ればあまりにも不完全であり、あまりにも罪深い思ひと欲望に滿ちてゐる存在であり、而してさういふ思ひや欲望を

打消さうと努めれば努めるほど、その不可能を知らされる者である。要するに、自力の中には我々をして佛性を得しめるものは何一つ無いといつてよい。佛性は、その慈悲の力を罪深い人間の心の中にまで働かせてゐる高次の他力的存在の恩寵によつて、始めて把握されるのだ。實際、人間が、自らの中に働くこの不思議な靈の力を借りることなく、自己の力だけで佛性を得ようとするなら、絶對に窮極の救ひにあづかることはできないのである。この絶對他者をして、その不思議な力を我々の中において十分働かさせんがためには、我々は自力を捨てて全く他力のなすがままに身を任さねばならぬのである。

これを基督教の言葉でいふとかうなる。

「絶えず働いてゐる神の力は、屢々人間の性質と能力への自負によつて、又、地上的なものへの欲望の虜となつてしまふ惡人によつて、それから又、自分の考へと力でもつて一見神聖に見えるいろいろな計畫や運動を試みて、それでもつて善くならうと努める善人によつて、等しく妨げられるのである。」

この「自分の考へと力」、これが自力に相當するものであらう。他力は信仰の中心であり、その精髓である。それは信仰の最も完成した姿である。

「それは特定な此處、特定な今、或は特定なあの時などに限られるものではない。それはあらゆるところに在り、あらゆる事物の中に在り、神のみを目ざし、神のみを信じ、神のみを頼り、神のみにすべてを期待し、神のなすがままにすべてをなすものである。」

ただ、基督教と佛教との相違點は、佛教では人間性といふものを「神の國から墜されたもの、卽ち神の國から自己支配と自力的活動の運命の世界の中へ落されたもの、人間の力と運命といふものを神から切り放されたもの(4)」とは考

へないといふ點である。佛教ではかういふ。

「我々は成程業を荷つてゐるが、業といふものは、我々人間がそれに與へる方向によつて、善惡二様どちらにでも働くものである。過去において積まれた業力の働きがいかに猛烈なものであらうとも、幾世にもわたつて熱烈にその犯した罪業を償はうと努めれば、尚それを償ふことができるのである。」

と。

一方これに對する基督教の心持は次のやうだ。

「我々の最初の祖先が神への絶對信頼の道を踏みはづして犯した罪業(原罪)は、キリストから我々の中に働きかけてくる力によつて、我々が我々以外のものにならぬかぎり、絶對に償はれないのだ。」

と。

基督教では、他力を前面に押し出して自力への餘地を殘さないのであるが、佛教では、聖道門や難行道といふこともいはれるやうに、純粋な自力の働きは認めるのである。それ故、佛教を全體として眺めれば、佛教には自力・他力の二つの體系があつて、兩者は一見相容れないやうに見えるのであるが、實は相互に扶け合つてゐるのである。

次に述べるのは、善導が彼の『觀經疏』の中に書いてゐる有名な二河白道の喩である。彼は唐代の人、眞宗七祖の中の一人であつて、その『觀經疏』は眞宗教義の一主流をなすものである。この二河白道の喩は、他力信者の位置といふものをよく表現してゐる。卽ち、我々人間の阿彌陀に對する關係、釋迦牟尼佛陀に對する關係、又この娑婆世界に對する關係、および自己に對する關係といふものを、いかにも如實に表現してゐる。以下にこの喩を述べよう。

ここに幾百里の道を西へ西へと旅してゐる一人の旅人がゐた。彼は突然途中で二つの河にぶつかつた。一つは火

の河であり、もう一つは水の河であつた。火の河は南へ流れ、水の河は北へ流れてゐた。二つとも百歩の廣さがあり、深さは底知れぬ如くである。又、二つはそれぐどれほど遠く南へ流れ、北へ流れてゐるのかもわからなかつた。ところが、この二つの河の間を貫いて一本の細い、四、五寸幅の小道が通つてをり、それが東の岸から西の岸へ向つて走つてゐた。その長さは百歩ぐらゐのものであつたが、水の河の所では波が絶えず道を洗つてをり、火の河の所では焔が道をなめてゐる。小道はかはるがはる絶え間なく火と水とで覆はれてゐるのである。既に人里遠く離れて、曠野の眞只中に來た旅人は、ちやうどその時折惡しく追剝と野獸に襲はれた。旅人の絶望的な情態につけこんで、彼らはかはるがはるこのあはれな犧牲者を物にせんと競ひたつて來た。旅人は身ぶるひして、西の方へひた走りに走ると、行手に大きな二つの河がある。彼は瞬間考へた。この河はどこまで南北に流れてゐるかわからない。ただその中央に一本の白い小道が走つてゐるだけだ。而も道は非常に狹く、且つ對岸は霞んで見えない。そのうへ、道は火と水で洗はれてゐる。とても通ることはできないやうだ。絶體絶命だ。もし引返せば追剝や野獸にやられてしまふこと請合だ。といつて、南か北へ逃げても同じ結果になる。最後に西に活路を見出して、あの小道を渡るとしても、きつとあの火と水の河の中へ落ちてしまふだらう。かう考へてくると、もう無性にこはくなつてきた。然し氣を取りなほして又考へた。引返しても死ぬ。左右へ逃げても死ぬ。此處にじつとしてゐても死ぬ。又、前へ行つてもおそらくだめだ。どうやつても死ぬのなら、いつそのこと前へ行つて、あの小道をひた走りに渡つてみよう。道はとにかく前にあるのだ。とにかくやつてみよう。

旅人がかう決心したとき、突然東の岸から、眞直にその道を行けといふ聲を聞いた。

「決斷を以て、眞直その道を行け、さうすればお前は救はれるのだ。もし疑ひ心を起し、躊躇すれば死んでしまふぞ。」

同時に西の岸からも呼び聲が聞えてきた。

「心を一つにして、ためらふことなく、眞直にわしの所へ來い。わしはお前を護つてあげる。お前は、水と火の中へ落ちはせぬかなどと、決して恐れるな。」

こちらの岸からの行けといふ命令と、あちらの岸からの來いといふ呼び聲とを聞いて、旅人は斷乎としてこの小道を進むことに決心した。彼は一心にこの小道を進んで行つた。渡りはじめると、東の岸から追剝や野獸の大きな叫び聲が聞えてきた。

「おい、その道はまるで火と水の嵐ぢやないか。危險至極だ。とても渡りきれるものぢやないよ。お前はきつと死んでしまふぞ。わしらはお前に惡心を懷いてゐやしないよ。引返して來いよ。」

旅人はこの聲を聞いたが、決して振返りはしなかつた。彼は一心に道をたどつて行つた。間もなく西の岸にたどり著いた。其處では一切が永遠に不幸から解放されてゐた。さうして、彼は善き人〻の中で暮らし、永遠に祝福されたのである。

この比喩の意味を考へてみよう。

東の岸は火宅の娑婆であり、西の岸は安樂淨土である。追剝や野獸は人間を構成してゐる六根・六識・六境・四大・五蘊などに相當する。無人の曠野は、善に背き、惡に染みやすい人間性を象徵してゐる。又、水火の二河はともに人間の煩惱と瞋憎とをあらはしてゐる。煩惱は水に、瞋りと憎しみとは火に似てゐる。眞中を通つて走る幅四、五

寸の細い白道は、純一無雑の疑ひのない心と、煩惱と瞋憎の眞只中に目ざめた淨土往生の希願を象徴してゐるのではないか。人間の煩惱や瞋憎は實に強い。それは水火にもたとへられる。が、一方、人間の信仰心の脆弱さは、細い一條の白道ともいへるであらう。それ故、斷え間なく白道を洗つてゐる水の波は、斷えず人間の中で猛威をふるひ、人間の信ぜんとする意志を汚す煩惱欲情に似てゐるではないか。又、白道をなめ盡くしてゐる焰は、愛（メリット）といふ精神的寶を燒き盡くす人間の瞋りと憎しみとに似てゐるではないか。西へ眞直に道を取るのは、信者が淨土に生れんがために自己の全行爲をその方面へ向けるといふことを示してをり、眞直進めといふ東岸上の聲は、釋迦がこの世に遺した教へを意味してゐる。旅人は、絶體絶命の場で、釋迦の教へ、釋迦の聲を聞いたのである。道を歩み出すと追剝や野獸が呼び返したといふことは、その信仰や行爲が淨土教徒らしくなく、その誤つた言行で自分のみならず、他をも誤らす如き罪深い者がゐるといふ暗示であらう。西岸上から呼ぶ聲は、卽ち阿彌陀の誓願の聲である。間もなく西岸に著き祝福されたといふことは、長い間生死の苦海に沈み、無始以來迷ひ來たつて、おのづから誤謬に陷り、解脱への道を失つてゐた者が、慈悲深い釋迦と彌陀の導きにより淨土へ招き寄せられる者になつたといふことであり、而して今やこの二人の絶對者の導きに心から從ふことによつて、何らの躊躇も疑心もなく、又、片時も彌陀の誓願を忘れず、願力によつて、火と水に洗はれる白道を歩み、この煩惱の生の終息と同時に淨土に生れ、それが最上の幸福であるといふことを意味するものである。

以上、淨土教理の方向を説明したので、教理の性格と本質を理解されたことと思ふので、これから、淨土教は佛教の中でどういふふうにして發展してきたのかといふことを敍述してみたい。

二

忘れてならぬことであるが、佛教はその全歴史を通じて常に正覺(sambodhi)の宗教であり、解脱(vimutti, vimokṣa)の宗教であつた。これは佛教を特色づける最も重要な要素である。初め佛陀の教への中には、後期の佛教が主張した所謂る他力といふやうなものは何もなかつたと思はれる。佛陀の教へはすべて、自分で道を求めることであり、自分で正覺を獲得することであり、自分で解脱することであつた。如何なる意味においても、他に頼るといふことは固く避けられたのである。佛陀に頼ることさへも禁ぜられたのであつた。「汝は汝自身の燈明となれ、汝は汝自身の依處であれ、汝は汝以外の依處に住すなかれ！」これが佛陀の精神的鍛錬と靈性探求の道標であつた。佛陀の滅後は、弟子たちにとつて法——佛陀生前の言葉——こそ、佛陀自身に代るべきものであつた。

佛陀は嘗て弟子たちにかういつた。

「法を見る者は自分を見る者だ。」(Yo kho dhammaṃ passati so maṃ passati.)

然らばこの法——佛陀生前の言葉——とは何か。それはかうである。

「時の枠を超えて、事物の實相を直下(ぢきげ)に徹見すること。それを自分で經驗し且つそれに適切な表現を與へること、而して經驗とその表出は先輩者の認めるところとならねばならぬこと。」(Sandiṭṭhika, akālika, ehipassika, opanayika, paccataṃ veditabbo viññūhi.)

自己のあらゆる煩惱(āsava)を克服し、生死の絆を斷ち切り、知性および感情がもつ缺點を完全に匡正して、世を遁れ(gaṇamhāvūpakaṭṭho)、思索と瞑想に耽り(jhānānuyutta)、自己の智力で(sayam abhiññāya)法の意味を摑むの

が羅漢である。彼は常に獨力で(eko)怠りなく(appamatto)思索の對象に身心を打込む人(ātāpin)であり、いはば常に自己の主人公(pahitatto)なのであり、中道を(majjhena dhammaṃ)歩む者である。さうして、知的訓練と精神的鍛錬が産み出す二重の解脱(ubhato-bhāga-vimutto)の妙味を樂しむ者であつた。從つて、羅漢の心の中には、佛滅後程なくして勃興してきた信仰的要素を入れ得る餘地はなかつた。そこには神祕主義もあり苦行主義もあつたが、羅漢的精神の中核の歸趨は、知性および精神の兩面にわたる猛烈な自己鍛錬にあつたのである。

このやうに正覺と解脱を目ざす自力的宗教が、如何にして他力的信仰と救濟を第一原理とする宗教に變つたのか。卽ち、人をして此岸(diṭṭhadhamma)において眞理を把握せしめた佛陀の教へが如何にして彼岸の信仰に變つたのか。卽ち、死後其處へ往生せんがために人がその全努力を傾注する淨土(sukhāvatī)、さういふ淨土への信仰が、どうして出て來たのか。他の佛教徒と同じく正覺を求めながら、而も一切の衆生が淨土に達するまでは自分は正覺を取らぬといふ阿彌陀の思想は、どうして出て來たのか。あらゆる佛教徒の敬慕の的である佛陀といふ者がゐるのに、どうして阿彌陀といふ存在を創り出さねばならぬのか。

佛教では元來無我(anātman)といふことを主張するのであるから、自力を捨てるといふ考へは、或る意味では極めて當然なことであらうが、その自力に代つて他力を建てるといふことになると、又別な我、卽ち他我とでもいふべきものを創り出すことになりはしないか。尤もその他我は自我の如く有限且つ不合理なものではないのであらうが、そのやうなわけのわからぬものに信をおくことは、正しい智見によつて如實を見る(Evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam)といふ佛陀の教へに反するものではないか。

かういふふうに、他力的、念佛的佛教の勃興については、いろ〳〵な疑問が出て來るのである。念佛系の思想は、

印度で發達した初期の佛教思想と種種な點において相矛盾してゐるものを多分にもつてゐるので、一見兩者の間の發展的關係を跡づけることはできないやうに思はれるのである。それで、念佛系の思想を佛教の正統的なものと認めず、一種の退化したものと考へて、それを佛教の正しい發展コースから逃れたものと見る佛教學者もあるといふことは、尤もなことであらう。けれども、佛教史の流れを注意深く見てゆくと、或る暗示にぶつかるのである。さうして、印度の歴史や思想の知識が豐富になるにしたがつて、その暗示は更に明確な形をとつてくるのである。以下にそれらのことを述べてみよう。

念佛系思想を分析してみると、そこに多くの構成要素を見出すことができるのであるが、その中でもこの思想の本質をなすものとして次の五要素を擧げることができると思ふのである。即ち、倫理的、神話的要素・形而上的要素・宗教的要素・心理的要素、および歴史的要素の五つである。これらの五要素は、相互に不可分離に且つ有機的に入組んで、他力的救濟の思想體系を構成してゐるのであつて、他力思想を分析し研究しようとして、どれか一つの要素を取上げると、餘他の要素もおのづとそれについて上つてくるのである。

一　倫理的、神話的要素

これは所謂前生譚（ジャータカ）的要素をいふのである。この要素は、佛の境涯の實現の上に、非常に大きな位置を占めてきたものであつた。即ち、前生譚においては、如何なる佛も、その前生において菩薩であり、極めて峻烈に自己を精神的に鍛錬し、完全への德行（即ち諸〻の波羅蜜行）を行じたのである。さうしてかく德行を行じ、その功德を積むことによつて、菩薩は最後に窮極の目的（無上正覺）を實現することができたのである。精神的完成、佛の境涯といふものは、幾度も生れ變つて德行を積んで始めて得られるものであるので、もしさうでなかつたら、倫理的精進といふものの意

味もなくなつてしまふのである。

阿彌陀も亦、その前生においては、法藏菩薩として、同じやうな自己鍛錬の道を通り、無數の德行を行じ功德を積んだのであつた。その精神的向上のコースは、在來の菩薩のとほりであつたし、又、初期佛教の思想と完全に一致してゐるのである。が、只一つの違ひは、阿彌陀は、その精神的鍛錬の出發に際して、「本願」(pūrva-praṇidhāna) といふものをたてたといふことである。この本願の思想は、『阿含』または『ニカーヤ』の中に見出せない思想である。前生譚の思想は、因果應報の論理を我々の道德的生活に當てはめたものである。卽ち、前生譚では、德行を積まぬかぎり、現生においては如何なる正覺も得られぬとするのである。これはわかりやすいことはわかりやすい。然し、阿彌陀がその成就を條件としてでなければ正覺を取らぬといつて建てた本願といふ思想になると——それは前生譚の中に芽をもつてゐたものであるが——我々はそこに、何か全く新たな獨創的なもの、因果應報の敎へ以上の何ものかを、認めざるをえないのである。さうして、實はこの因果の法則を超えた新たな要素の擡頭が、大乘佛教の勃興を劃するのである。

阿彌陀の四十八願の中には、現代の我々から見て、大して重要でないもの、或は無意味と思はれるものもあるが、その中でも最も重要で意味深いものは第十八願である。これは實に最も深い宗教的意味をもつものであり、事實、淨土教の存在意義はこの上にあるといつてよからう。前生譚においては嚴しい道德的、禁欲的精進が要求されてゐるのであるが、本願思想において要求される條件は、彌陀の不思議力に對する絕對的信賴の念だけである。この絕對信さへあれば、彌陀の淨土に往けるのであり、又、無上の正覺を獲得することができるのである。

この本願をつくつたといふ事實が、阿彌陀の釋迦牟尼および餘他の佛たちとの相違である。後者のうち誰一人とし

て、菩薩の生涯に入るに先だつて自己の正覺の實現といふ事柄以外のことに熱意を示し、その事柄以上のことに強い欲求をあらはした者はなかつた。本願思想は佛滅後或る時期までは表面に出て來なかつた。それはパーリ語經典の中にそれについての記述がないので明らかである。學者のいふところによると、大乘經典の中で阿彌陀如來の先に出て來る如來たちの一人に、阿閦如來(Akṣobhya, 不動如來)といふのがある。さうしてこの如來の前生とその國土のことを詳述してゐる經典の中には、彼が正覺に入る前につくつたといふ一聯の本願なるものが紹介されてゐるが、これなどはおそらく本願思想の先例の一つであらう。又、彌勒(Maitreya)といふ菩薩は都率天に淨土をもつてをり、その生活を描いてゐる經典は、もし我々人間が心から彼を信じさへすれば、間違ひなくその淨土に生れるのだと說いてゐるが、彌勒菩薩が何か本願をつくつたとはいつてゐないのである。實際をいふと、彌勒は未だ佛果を證してゐないので、衆生の救濟者としての彼の働きは、未だ實際に始まつてゐないのだといつてよい。又、藥師如來(Bhaiṣajyaguru)も十二の願をもつてゐるといはれてゐるが、この如來が大乘教徒の注意を惹いたのは、阿彌陀より後のことであつて、彼の願は、信仰による一切衆生の救濟といふ思想には何ら觸れてゐないのである。この點からいふと、藥師如來の願は、阿閦如來の願とよく似てゐる。卽ち、兩者ともその佛國土へ來る者のために路を鋪裝して、信者がその精神的精進の向上路において多くの困難にぶつからぬやうにと願ふものであらう。が然し、他力信仰的要素は、この二人の如來の願の中には見出すことはできなかつた。大乘經典の中に描寫されてゐる天界のどこかに自己の淨土をもつてゐる許多の佛たちは、この苦惱と不幸の人間世界と何ら密接な關係をもつてゐないのだといつてよい。これらの佛たちやその佛國土はすべてあまりにも神話的・天上的である。阿閦如來や藥師如來などは阿彌陀に次いで我々人間に最も近い關係をもつてゐるのであるが、それでも、この二人の如來は、阿彌陀に代つて、我々を滿足さすことはできないの

である。

然らば本願による衆生救濟といふことを知らなかつた初期佛教徒が、どうして本願思想——特に阿彌陀の本願といふ思想——に想ひ到つたのか。前にもいつたやうに、初期佛教徒のモットーは「汝は汝自身の燈明となれ」(attadīpā vihāratha)といふことであつた。それ故に、彼らの得た正覺は、彼ら自身による長い間の精神的精進の賜物であつた。ところが、ここに、彼らの初めの考へ方と違つた考へ方が出て來たのである。

佛陀が悟りを開いたとき、彼の經驗したものは、非常に高い意識情態であつた。それは一般の人間にとつてはとても到達不可能なものに思はれるくらゐのものであつた。彼は、その高い意識情態において、瞬間、世界と自己との無差別情態を經驗したのである。然しこの經驗は悟りの知的一面である。ここで知的といふが、それはいふところの知性よりももつと深いものを藏してゐる知性なのである。いはば高次の知性なのである。さうして、この高次の知性が佛陀をして地上の現實に止まらしめ、彼をして一切衆生の教化と救濟に盡瘁せしめたのである。彼は、自己の透徹した悟的直觀からして、悟りは常識的な知性や悟性の範疇を遙かに超えたものであり、その點からいへば、このまばゆいほどの悟りの高みに人を導き上げようとすることは不必要なことだといふことをよく知つてゐたのであるが、さういふ心持と同時に、彼の心の中には彼を突つついて更に進ましめ、世の塵に交はつて、必要ならばあらゆる方便工夫(upāya)をつくしてでも、人間をして生の眞の意味に到達させようとする何ものかがあつたのである。佛陀をして悟りの自己安逸的鬼窟裡に沈止させなかつたこの衝動力とは、何であつたか。

『阿含』の中には二種の解脱のことが書いてある。卽ち心解脱(cetovimutti)と慧解脱(paññāvimutti)である。心解脱とは、慈(mettā)・悲(karuṇā)・喜(muditā)・捨(upekhā)の四無量心が具足することである。もし佛陀があら

ゆる解脱を成就したといふなら、彼は亦愛と同情との最大の所有者であつたにちがひない。佛陀は悟りの經驗の中で表面に何か冷たいものを感じたが、然し絶えずそれを突抜け、それに背いたのである。もしさうでなければ、佛陀の精神的影響も佛教史の說くほどに強く且つ深いものではなかつたであらう。後期佛教の形成の上に非常に強い力をふるつたこの大慈悲心(mahākaruṇā)の自覺と主張こそ、原始佛教の思想體系の中に注入された新たな要素なのである。さうして又、この慈悲心こそ、佛陀を鬼窟裡から解放した推進力なのであつた。もし佛陀の心が悟りの休息情態の中に眠り去つたならば、彼は、おそらく、徐徐にではあるが强力且つ不可避的に心の中で成長していつたこの非常に力強い生命力を、發見することはできなかつたであらう。阿彌陀の本願をつくつた動力とは、實にこの大慈悲心なのである。かういふふうに見てくると、佛陀の悟り意識の中には、初期の佛教徒が想像し分析したよりもつと深い或るものがあつたのだといへるのである。

佛教史の中で、前生譚は小乘佛教徒の理想を描いたものであらう。前生譚の中には、精神的向上を志し、功德を積まんとして幾度も生れ變り死に變り修行する菩薩の生活を描いた比喩や物語が澤山ある。それが大乘佛教文學になると、情況は一變するのである。ここにも前生譚はあるにはある、が、それらには、小乘文學のやうな劇的な面白さや說得的な口吻はない。大乘教徒からいへば、小乘文學のもつそのやうな特色は、菩薩の前生生活の中に愛と同情の要素が缺けてゐるからだといふであらう。例へば、菩薩の諸〻の犧牲的行爲といつても、それは自分だけの正覺の獲得のためであつて、決して一切衆生の救濟のためといふのではない。佛教が佛陀の悟りの內容を餘すところなく思想化すべきものなら、前生譚は當然本願思想に發展しなければならないのである。何故かといふに、無明の消滅を意味する正覺は、ただに人間の知的能力を解放するのみならず、又、人間のもつ最も高貴な情感の力をも解放するものにち

がひないからである。大智が大悲とともに働くとき、佛陀は單なる獨覺者(pratyekabuddha)ではなくなり、偉大な完全者——前生譚の意味においてではなく、後に述べた如き意味における完全者——卽ち菩薩摩訶薩となるのだといへよう。

二　形而上的要素

佛陀の生涯の主題であり且つ佛教史の主題でもある正覺は、よく學者によつていはれる如き、決して單なる知性的なものに止まるものではないのである。それは、最も深い宗教的意識の世界には關係なしに現象世界だけを支配する因果の法則を遙かに超えてゐることは云ふまでもない。人間が魂の最も深い欲求にめぐり會はうと思へば、「これあるが故に彼あり、これなきが故に彼なし」といふ因果の法則を打破らなければならない。然らば正覺はこの欲求をも知的思辨と同じやうに滿足させるものであるか。

前にもいつたやうに、正覺は消極的には無明の除去であるが、積極的には意志の自由を蘇らすものなのである。云ひ換へれば、これまで人間存在の最も深い所に潛んでゐた本願を覺醒さすものなのである。ここで注意すべきことは、無明の除去或は消滅といふが、それは意識が空白情態になる(suññācetovimutti)といふ意味ではない。正覺は積極的な内容をもつものであつて、無明の消滅とは、これまで無明のために利用されてゐた諸〻の力を解放するといふ意味なのである。それ故、正覺は事物のありのままの相(tathatā)を單に知的に外から眺める直觀といふふうに解せられてはならないのである。さういふ客觀的直觀は消極的傍觀にすぎないのであつて、正覺の實質はさういふものではなく、自主的、創造的力がそこから出て來るものであり、本願がその中心にあつて、その中に本來潛んでゐた自然の獨創力が、そこから湧き出て來るものなのである。この思想は後に大乘教徒によつて無生法忍(anutpattikadharmakṣānti)

又は不生の思想へと發展させられた。

然らば無明の束縛を脱した意志は何をするのか。佛教徒のいふところによると、個人存在の中に在る意志が解脱後なさんとする第一のことは、自分がなしたことを他人に向つてなさんとすることであるといふのである。正覺は意志に向つて自己と他己との間には架橋不可能な割れ目はないのだといふことを教へたのであるから、意志はもはや何ら盲目的な自己主張をする必要がなくなるのである。卽ち、差別の法則の命令に盲從する必要を感じなくなるのである。といつても、意志は差別といふものを無視するのではない。差別・分別といふものは、どこまでもそれとして殘るのであるが、それは今や意志に使はれるものとなるのである。卽ち、分別はこれまで無明に使はれてゐたその位置を顚倒して意志の召使になるのである。それ故、正覺を得た者は、自分と同じ意識の解放を他人にも覺醒させようと努めるやうになるのである。人間が無智に止まり、差別と因果の法則の束縛のもとにあるかぎりは、いつまでたつても我欲と苦惱の世界を超出することはできないのであるが、この鎖が打切られて眞如の世界(yathābhūta)に生き返るならば、自己と他己との間に調和のとれた關係を打建てることができるのである。

阿彌陀如來が四十八願をつくつたとき、自分の正覺成就の條件はこの願の實現にあるのだといふのであるが、事實は彼はまさに正覺の眞只中にゐたにちがひないのである。もし正覺と本願との間に密接不可分な相互關係がないとしたら、阿彌陀が願をつくるといふことは、全く無意味なことになつてしまふ。事實は阿彌陀が正覺を成就したとき、全宇宙も亦無明と因果から解放されたのだといはねばならぬ。更に一歩を進めていふと、阿彌陀は今もなほ正覺を得てその淨土に居るのであつて、それと同時に、一切の有情・非情を含めた全宇宙も亦まさに、正覺を得て淨土に居るのだと、いひうるのである。

かく見てくると、正覺の形而上的意味の中に、同時に、本願の心が動いてゐるのだといふことが、理解されたことと思ふ。

三　宗教的要素

先に述べた形而上的要素が我々の日常生活の中に働いてくるためには、更にもう一つの思想が必要となつてくる。それは廻向(parināmaṇa)といふことである。パーリ語經典の中には、佛教思想史の中に劃期的革命を惹き起したこの廻向思想を發見することはできないのである。この廻向といふ思想は、因果の法則を斷ち切つた正覺意識から、必然的に出て來るものである。佛教をして世界的大宗教たらしめてゐるものは、實にこの廻向思想の發見である。廻向とはどういふことかといふと、それは自分が得た功德、即ち自分の善行の結果をすべて他人に向け與へることである。それはちやうど業の法則、因果の法則に反撥する行爲である。

業の法則、因果の法則からすると、菩薩は正覺を得んがために、自分で自分のために功德を積んでゆかなければならない。そのためには、幾度も生れ變つて、嚴しい道德的精進に勵まなければならない。我々すべてがそんなふうにやらないと正覺を獲得することができないといふなら、人間はちよつとの間違ひもなく八聖道や六波羅蜜の修行をして、完全に分別・煩惱を取拂はないといけないことになる。もしさうなら、我々凡夫はとても正覺を得ることはできまい。又、この世は正覺への希みを斷たれた救はれぬ人で充滿するだらう。かういふことは、愛と同情に滿ち、世の不幸と苦に敏感な人間の心にとつて、耐へがたいことである。又、さういふ思想はよく人間の心の底を滿足させるものではない。業や因果の法則を乘越えて、世界の不幸と苦を癒やす何かの方法がなくてはならぬのである。業[*†]と因果律に支配されながら、尚それに滿足せず、それを否定し、それを乘越えて、別世界を求めようとする衝動が、人間の

心の底にはあるのである。小乘的な菩薩や羅漢の行き方では滿足できないものがあるのである。この衝動が廻向といふ形で我々の間に現はれてくるのである。

自分の力で、自分のために功德を積んで正覺を得、佛性に目ざめるといふことは、それはそれでよいのであるが、佛性の自覺は、自分だけの佛性の自覺ではなく、他の佛性も亦自覺させねばならぬのである。實は自分だけの佛性の自覺は、人間存在の有り方からいつて、不徹底であり、一面的である。自他の不可分離的關係において人間存在といふものがあるとするなら、自己の佛性の自覺への精進は、同時に、他己をしてそのもつ佛性を自覺させる努力にならなければならないのである。これが卽ち、他己が正覺を取らぬかぎり、自分は自分だけの正覺は取らないといふ彌陀の宣言の底にある心である。彌陀の本願の宣言は、實に人間存在そのものの根柢から發してゐるものである。†

＊　†で括つた箇所は、原英文になく、後に補つたものである。以下同じ(古田註記)。

佛性や正覺への意識は、有情も非情ももつてゐるにちがひない。この佛性の存在が自覺されるとき、或は自覺されるる方法が示されるとき、人間と世界は、その業と因果の法則、その不幸と苦にも拘らず救はれる可能性をもつのである。それ故、これを自覺させる方法がなくてはならぬ。その方法とは何か。それは、前にいつたやうに、自己の正覺への精進から出る一一の功德を悉く他に向け與へることである。卽ち、他をしてその佛性に目ざめしめ、自己の一一の行爲を他の正覺獲得の助力となすのである。これが廻向である。かうして始めて世界は淨土に近づくのである。この難事業を成し遂げようと努力しながら、人間が荷ふ弱さのためになかなか目的を達することができないとしても、それでも、人間は、相互に勵ましあつて、人間の完成を目ざしてゆかざるをえぬ存在なのである。天賦の才を與へられた者も、自分一人だけの完成を志すことなく、自分が得たものをすべて他に分け與へ、他の人々をして功德の寶庫

に入らしめ、一歩でも淨土に近づけるやうにしなければならない。それが又同時に自己が淨土に近づく道なのである。かうして人間全體、否、全宇宙が救はれてゆくのである。人間世界だけに限つていへば、この功德の廻向を媒介として、始めて人間世界は、そのあらゆる惡と不幸と苦しみを減じて、理想の世界に近づいて行くことができるのである。なるほど、我〻の日常生活を見れば、すべてが業と因果の法則のもとで動いてゐる。けれども、人間はこの法則に默從することのできない動物なのである。それは人間の根柢に宗教性があるからである。さうしてこの宗教性が因果の法則に反撥するのである。人間といふものは自己主義的・自己中心的なものだとは、屢〻いはれるところである、が、人間には、又一方、他人のために自己を犧牲にしようとする衝動があるといふ事實も、否定できないのである。我〻は、他人の苦しみを自分の苦しみとして感じ、それを取り除けたいと思ふ。それができないときには、せめて自分の思ひを傳へ、慰めを與へたいと思ふ。いやしくも人間が正覺を成じ、そこで最高度の愛を自覺して、それを實踐したいと思ふ存在であるからには、この思想・感情の交流、自他の共感は、最高度に實踐できるにちがひないのである。本願も實はこの廻向といふことの上に打建てられるのである。廻向思想の形而上的妥當性は、正覺そのものの內容として、正覺の中にあるのであつて、逆にいふと、廻向といふことは、正覺意識からおのづから流れ出て來る實踐なのである。

四　心理的要素

廻向の思想がかういふふうに確立されると、正覺はその他力的內容を展開しはじめて、自燈明（アッタディーパ）の佛教は本願の佛教へと內容的に大轉回をするのである。貴族的、逃避的高踏性をもつた羅漢の佛教は、ここにおいて民主的菩薩の佛教になつた。自力的精進と禁欲主義を內容とする道德的人格の完成といふことも、もはや我〻凡夫の心を威嚇し畏縮さ

せるものではなくなつたのである。自力で以て、自己を超えたものを把握せんとすることは、もはや不必要となり、それに代つて我々は、我々を抱擁し、我々をこのまま攝め取つてくれる强力な愛と智をもつ絶對者を仰ぎ、それを信じさへすればよいのである。この土において自分だけが正覺を得るのではなく、阿彌陀の淨土に往生するまで(云ひ換へると、自他ともに幸福な世界をつくりあげるまで)は、自分の正覺の獲得を延期するのである。淨土教的にいふと、我々をその淨土に攝め取つてくれるといふ阿彌陀の誓約を固く信じて、安んじて、生活するのである。といつても、自己および他己の完成に努力しないのでは決してない。生活のあらゆる面において、自他完成の努力精進を怠らないのではあるが、ただ、その精進の結果に自惚れの心をもたないのである。即ち、自他の最後の救ひといふことに對して、自己の道德的努力の結果に自負心を以て賴らないのである。淨土教徒には、自分たちの精神的福祉を見守り、その實現と完成を約束してくれる者がゐるのであつて、彼らとしては、ただその者に從ひ、全心を打込んでその者を信じて、その名を稱へさへすればよいのである。人間がどの點から見ても完全無缺なものであれば、外からの助けを求めることなく、自力で幸福な世界(淨土)を築くこともできようが、現實の人間は、全くその反對である。それ故、もしさういふ不完全且つ無力な人間の力のみで進まうとすれば、つひに魂の安息と幸福を享受する機は來ないのだ。と†いつても、人間の正しい自力は否定しない。自力にも正しい方向があることは勿論である。けれども、人間は自力だけで淨土に往ける(卽ちこの世を淨土にする)と思ひ上つてはならない。自力には限界があることを知らなければならない。自力が自他完成の正しい方向を向いてゐる場合、實はその背後に他力の後押しがあるのだといふことを知らなければならないのである。自力は良い方向へも惡い方向へも向くものである。惡い方向へ向く場合、自力は、利己主義の召使になつてゐるのであり、無明(無智)の奴隷になつてゐるのである。さうして、自他をともに墮落させ、世界

を不幸の淵に陥れるものとなる。が、それが良い方向へ向く場合には、自力は利他主義と愛、卽ち佛教でいふ彌陀の大悲の働き手となるのである、いはば他力の手足となるのである。もう一度いふと、本願の働き手となるのである。さうして、廻向を媒介として、自他をともに完成に導き、人間の世界を淨土に近づけるのである。それで、かういつたらよからう。卽ち、人間の生の自力的一面は、完全な人格、幸福な世界(淨土)をつくらうとする永遠の努力であり、一方、その他力的一面は、人間がいかに弱さをもち、不完全で無力なものであつても、彌陀の本願を信ずるときには、つひに救はれるのだといふことを、我〻に告げるものである、と。

正覺を知的に分析してみると、二つの面がある。卽ち自力面と他力面である。自力面は、幾度も生れ變つて精進を積み、精神的完成を期さうとするものであり、一方、他力面は、阿彌陀のみならず、十方の佛や菩薩や羅漢および一切衆生の願ひである本願を成就しようとする志向である。普通第十八願は彌陀一人の願だといはれてゐるが、事實をいふと、第十八願は一切衆生の心の中に深く潛在してゐる或るものに表現を與へたものにほかならないのである。人間の心の奥底にあるこの深い感情にはけ口を與へることができたといふことは、彌陀の偉大な功績にちがひないが、ただ、この本願の感情は彌陀の專有物ではないのだといふ事實を忘れてはならない。我〻凡夫にも亦本願の感情があるのである。それ故にこそ我〻は阿彌陀の呼び聲に應ずることができるのである。もし我〻の心の中に阿彌陀の本願の呼び聲に應ずるものがないとしたら、本願は猫に小判のやうなもので、我〻を引きつけるものでなくなる。事實はかうだといへよう。我〻は自力と他力の兩面から無上正覺を獲得するのだ、と。それ故、我〻が阿彌陀の力で救はれたのだと思ふとき、實は自分で自分を救つてゐるのであり、阿彌陀の呼び聲を聞いたと思ふとき、實は無始以來我〻の心の中に植ゑつけられてゐた我〻自身の願ひを聞いたといふことになるのである。然し、さういふ願ひの存在を指

摘して、それに名をつけたのは阿彌陀であるから、阿彌陀はやはり我々の救濟者だといはなければならない。

『安心決定鈔』にかういふ。

「南無阿彌陀佛の六字の中で、阿彌陀と我々は一つになる。この兩者はたとひ一瞬といへども離れることはない。それ故、我々の思ひの一つ一つは卽ち阿彌陀の思ひであり、我々の呼吸の一息一息は卽ち阿彌陀の一息一息である。一にして二、二にして一である。これを人格的にいふと、阿彌陀は我々を救ふことによつて、自分自身を救つてゐるのだといふことになる。これは實に不思議中の不思議である。」

自力は正覺の大智面であり、他力はその大悲面である。我々は、大智によつて、無明を破り、分別を超えるのであり、大悲によつて、又、個別の世界に下降して働くのである。一は上昇(往相)であり、他は下降(還相)である。然し、これは我々の知性面から正覺といふものを分析した場合であつて、正覺そのものの働きはさういふふうに二つの面に分けられるものではない。正覺の當體は渾然たる一であり、大智と大悲が渾然として不可分離的に働くところに正覺の具體的姿があるのである。彌陀自身(正覺の當體)は蓮華臺上に永遠不動に坐してゐるのであるが、我々人間の見地から、正覺の內容を自力と他力に分けたり、或は我々に向けられた阿彌陀の願、および阿彌陀へ投げかけられた我々の願ひといふふうに分けたりするだけのことである。

五　歷史的要素

歷史的に見ると、戒・定・慧の三學(sikkhā, śikṣā)の宗教が、如何にして信仰による救濟の宗教へと發展して行つたのかといふ疑問が出て來る。前に述べたことで、救濟の教理の哲學的地盤は、佛陀の正覺そのものの中に在つたのだといふことが理解されたことと思ふが、然らばそれはどういふふうな歷史的發展の道をたどつたのであらうか。こ

の疑問に答へるには、佛陀在世中彼に對する弟子たちの心理と、佛陀入滅後の情況の推移とを見るのが最もよい。

佛陀といふ人物はすばらしい宗教的人格者であつたことは間違ひのないところであらう。凡そ宗教といふものは、それがいかに精巧を極めた論理體系をもつてゐても、論理の上に打建てられるものではないのであつて、宗教はすべて或る一人の宗教的人格を備へた具體的人間を中心として打建てられるものである。佛教の場合もそのとほりで、佛教といふ大殿堂を支へてゐる中心の柱は、實は佛陀といふ一人の偉大な宗教的人格なのである。彼は、在世中、人〻の崇拜の對象であり、敬慕の的であつたにちがひないのだ。弟子たちは、ただ佛陀と一緒に居て彼を見てゐるだけで、もう何ともいへぬ精神的鼓舞と滿足をおぼえたのである。何か神聖な光とでもいふべきものが、佛陀といふ人間からさしてゐたにちがひない。さうして、この光に打たれた者にとつては、彼の言葉が論理的に筋道が通つてゐようとゐまいと、さういふことは問題外であつた。彼らにとつては、その言葉が佛陀といふ人間の口から出たといふ事實だけで十分であつた。それだけで彼の言葉を信じたのである。これは理窟一點ばりの現代の我〻には、ちよつと納得できないかもしれない。現代の我〻は、すべて論理的に筋道のたつたものでないと承知しない。物事の確實性といふものを知的に納得しなければ承知しないのである。ところが、人生には、かういつた知的、一面的態度だけでは理解できないことが許多あるのである。特に宗教的眞理の把握、靈性の自覺といふ問題になるとさういふ知的態度は必ずしも最上なものだとはいへない。或は全く無力なものだともいへるのである。さういふ問題の解決には、何か別な能力が必要なのである。それは何故かといふと、人生とは、知性以上のものであり、理性で包みきれないものであり、理性よりももつと深い、人格とでもいふべきものだからである。さうして、宗教的言葉といふものは、さういふ知性の屆かぬ、深い人格性の領域から直下に吐露されたものである。卽ち、精神的言葉の裏にはその言葉を吐いた生きた人格

といふものがあるのであり、而してその人格は理性を超えたものであるから、それから吐露された言葉は、必ずしも論理的に筋道が通つてゐなくても、それを聞く者の全存在を搖り動かすのである。佛陀の場合もまさにさうであつた。初期の佛典はこのことを雄辯に物語つてゐる。『阿含』の中に次のやうな話が載つてゐる。或る時、佛陀は傳染病の流行してゐる地方へ招かれて行つた。村人は、不思議な人格の力をもつてゐる佛陀なら、この病氣をもたらした惡靈を村から追ひ拂ふことができるだらうと考へたのである。かういふ幼稚といへばいへるやうな話の中にも、佛陀といふ人間がいかに超人的な不思議な光と力をもつた存在と考へられてゐたかといふことを窺ひ知ることができるやうに思ふのである。

彼が入滅したとき、弟子たちの悲歎は非常なものであつた。この事實は注意されてよい。この事實の中に、後期の佛教思想の發達と重要な關係をもつ事柄が潛んでゐるのであり、且つ又、佛陀の生涯中で起つた最も意味深い事柄があるのである。この點からいふと、佛陀の入滅は、全佛教徒にとつて、なみなみならぬ意味をもつものである。

佛陀の全生涯を眺めてみると、その中で最も實りの多い且つ又最も我々の思索を刺戟する事件が二つある。それは成正覺と入滅とである。彼の教へは佛教哲學の上に多くの材料を與へたのであるが、全佛教哲學は實はこの成正覺と入滅といふ經緯二本の絲で織られた畫布の上に描かれた繪にほかならないのだといつてよい。事實この二つの事件を佛教から取り除けてしまへば、佛教哲學を推進させ展開させるものは何も殘らぬといつても過言ではなからう。すべての佛教寺院に涅槃圖があるといふのも、その意味は實にここにあるのである。基督教徒がキリストの十字架受難の像の前に跪くとき、彼らは單に悲歎の情を感ずるのではなく、尊敬と敬慕の念を感ずるのであらう。佛教徒にとつても、涅槃圖は偉大な宗教的人格の平和な終焉――一切衆生の切なる願ひと搔きむしられるやうな悲しみを以てしても、

つひにその終焉を止めることのできない偉大な師の平和な眠り――を意味するものである。佛陀のやうな偉大な人格が、何故死んでゆかなくてはならぬのか。何故佛陀は自分の生命の終焉を世の終りまで延ばさなかつたのか。而もさう欲すればできると自分でいつてゐるではないか。それとも實は、彼は我々凡夫が死ぬやうに死んだのではないのであつて、我々の目には死んだやうに見えるだけなのか。それなら、佛陀の本當の身體(不滅な身體)とは何なのか。

彼の弟子たちは、師の入滅後、彼を敬慕し、彼の死を歎く念の未だ烈しく、師の生き生きとした印象が未だ心にはつきり殘つてゐるとき、さういふ考へに行き當つたにちがひない。「諸行は無常なり」といふ師の言葉も、彼らの歎きを慰め、敬慕の念の烈しさ、やるせなさを柔げるものではなかつた。彼らにとつて師の人格はあまりにも偉大であり、あまりにも超人的なので、自分たちと同じ人間とは思へなかつた。彼らの師に對する感情はなみなみならぬものであつた。それは師の人格の深さと同じ深さをもつたものであつたにちがひない。キリストの死と違つて、佛陀の死には、慘酷といふものの影は一つもなかつた。それは平和な終焉であつた。師のこの安らかな死は、知的によりも寧ろ感情的に、弟子たちの心に深く印象づけられた。その平和な死が彼らを落著かせた。それで、彼らは失意と悲歎に沒し去るやうなことはなかつたのである。彼らは、事態の全貌、即ち師の地上における生涯と入滅の意味について、静かに考へる餘裕を取り戻した。一時は感情に押しやられた理性が徐徐に戻つて來て、その結果が佛陀信仰へと深まつて行つた。彼らは今や釋迦族の王子ゴータマを永遠の佛――我々に正覺を得させんがために、又、業の束縛から我々を解放せんがために、或は、請ひ求める者があれば、その人を自分の安養淨土につれて行かんがために、一時この娑婆世界に降り、彼らの間に姿を現はした永遠の佛――と考へるやうになつたのである。かういふ思想は、『妙法蓮華經』

の中に印象深く說かれてゐる。

『ニカーヤ』の中で、佛陀は彼の弟子に、彼の姿をあたかも眼の前に見るが如く彼を念じ、彼の德を思へ、さうすれば、おのづから功德が積まれて正覺を得、惡趣を斷じて輪廻から救はれ、佛國土に生れることができるのだと敎へてゐる。勿論、この言葉と淨土敎義との間には大きな距離があるにはあるが、これこそ淨土敎義の濫觴だといへよう。阿彌陀の信仰へ一歩を步み出してゐる、かういふ思想が、一般に受入れられ、弟子たちを動かしはじめてゐたといふ事實が、佛敎史の中に見出されるとすると、淨土敎の種子は既に初期の佛弟子たちの中に蒔かれてゐたわけである。或る學者のいふやうに、『バガヴァット・ギーター』の作者が書いてゐるヴィシュヌ(Viṣṇu)崇拜の如きものも、初期佛敎徒の間で既に行はれてゐたかもしれない。さうして、さういふ外部の思想と自分たちの思想・感情との接觸の結果、無量の壽命と無限な靈性の光とをもつた不滅な絕對者としての阿彌陀佛が創造されたのであらう。いつもいふとほり、反對の思想を始末する印度特異の方法は何かといふと、敵よりも强力で且つ大きい蛇のやうに、反對思想を呑込んでしまひ、それを自己の思想體系の有機的な部分としてしまふことである。さういふ印度心理の產物である佛敎は、自己の發展を阻み或は助けるものはすべて何によらず自分の中へ呑込んでしまつて、それを自分の都合のよいやうに消化し、そこから新たな健全な思想を發達させてゆくのである。それで、佛敎がその發展のコースにおいて辿つた各段階を跡づけることができないときには、それに先行する要素を考へるとよい。さうすると、全體の脈絡がつくのである。

以上述べたことを要約すれば、諸〻の良き人間性、正覺・大智大悲などを以て神格化された釋迦の存在。又一方には、自分たちの矛盾や苦惱の解答、或は宗敎的願望の實現を、師の人格と言葉の中に求めようとしてゐる熱心な弟子

たち。更に如何なる宗教も、その中心或はその基礎に、鞏固な、統一力ある、生氣と創造力に満ちた宗教的人格の力をもたずしては成立不可能なものだといふ事實。この三つの要素が用意されると、他力信仰的救濟思想が發生してくる道はおのづから開かれるといへよう。事實、上述の諸要素の相互作用の結果として、阿彌陀を信仰の中心に置いた淨土教義が發生してきたのである。

阿彌陀佛の神話は、原始佛教といふ在來の土壤に外國から移植されたものであつたかもしれない。この推測を肯定する歷史的確證がないので、必ずしもさうだと斷定できないのであるが、もしさうだとしても、佛教徒は、他力教義の發展樞軸として、この神話ほど適切なものを發見することはできなかつたであらう。前にもいつたやうに、印度人にとつては、生氣ある宗教信仰を創造するにあたつて、所謂る客觀的、歷史的事實といふものは必要でないのである。印度人のみならず、一般に東洋人にとつては、精神的事實といふものが最重要事なのであつて、所謂る客觀的歷史性よりも、この方が眞實性をもつものなのである。歷史が單に外的事象に止まるかぎり、卽ち歷史が我々の內的生活と何ら有機的關係なく外に立つものであるなら、それは我々人間を動かす何らの力も眞實性ももたないものである。眞に歷史的なといふことは何かといへば、外的事象が、敬虔且つ眞面目な精神によつて內から經驗され、その意味を把握され、さうして生かされてゆくといふことである。それ故、所謂る事實と法則をもつたこの客觀的世界といふものも、單にそれだけなら、我々の精神と生氣ある關係をもつものではない。かう見てくると、阿彌陀佛の前生物語とその本願は、弟子たちや淨土教徒にとつては、まことに眞實であり且つ現實的意味をもつものとなるのである。幾度もいふやうに、それらの物語がどういふ歷史的、客觀的根據をもつものかといふことは、問題ではない。

無上正覺が成就されると、これまでその創造的意志力の自由な働きを阻止してゐた自我の障壁が打破られるので、

そこから慈・悲・喜・捨といふ感情の泉が湧き出てくる。さうなると、意志はもはや業や因果の法則に支配されるやうなことはなくなり、逆にその法則を使役し自己の目的卽ち本願の實現に役立たせるのである。云ひ換へると、意志は業の法則に百八十度の大轉回を與へ、その姿を全く變化させて、それを廻向といふ宗教的自利利他の法則にしてしまふのである。正覺は業への反省にはじまる長期の熱心な精神的鍛錬の結果得られるものであるから、いはば正覺をもたらす能因の一つであるが、一度正覺が得られると、精神は自分の渡つて來た橋を燒き捨ててしまつて、卽ちこれまでの業の働きを斷ち切つてしまつて、逆にそれを廻向といふ働きにしてしまふのである。ここにおいて正覺の功德は今やすべて一切衆生に向け與へられ、かくして他己も亦正覺を得るといふことになるのである。

然し廻向思想は全く新たな創作ではない。それは最初から正覺そのものの中に、正覺の內容として、あるものである。ただ、佛敎徒のなさねばならぬことは、この娑婆世界の中に廻向の原理を働かすことであるが、それには先づ第一に正覺の中のこの事實(卽ち人間性の奥底にある宗教的事實)を自覺して、それを眠りの床から引き起すことである。この自覺の催促が、阿彌陀の方では、四十八の願といふ形をとつて現はれたのである。

原始佛敎徒が正覺の內容を餘すところなく抽き出さずに、單に四聖諦、十二因緣說などで滿足してゐたから、他力思想は外から移植されたものだとはいへない。いやしくも精神の歷史といふものを最も的確に讀み取らうとするには、魂の目とでもいふべきものを以て、歷史的事象の裏に潛んでゐる內部の動きを讀み取らなければならない。すべての歷史、特に宗教の歷史は、人間の內なるものの現はれなのである。これがわかれば、我々は釋迦の成就した無上正覺の祕密に參ずることができるのである。卽ち、我々が今日自己の存在の底を極めたら、そのとき釋迦が菩提樹下で得たと同じ正覺を得ることができるのである。

以上の説明から次のやうな結論が出て來る。即ち、淨土教義の形成には何か歴史的なもの或は神話的なものが寄與してゐるかもしれぬが、思想そのものは佛陀の正覺と人間の魂の永遠の願ひの中に潛んでゐたもので、淨土教義はそこから發生してきたものである、と。自力的修行による正覺の教へと信仰による救濟の教へとの距離は、一見非常に大きいやうに見えるが、他力の信者といへども、淨土往生をのみ目ざして正覺を顧みないのではないので、救濟と考へられてゐるものは、實は信仰といふ衣裳を着た正覺にほかならぬのである。ただ、教理の立前としては、正覺はこの世では得られないので、阿彌陀の淨土でなければ得られないといふのである。さうして、彼らは、彌陀は自分たちが死んだら、その安養淨土に攝取してくれるのだ、往生させてくれるのだといふことを、固く信じてゐるのである。ところが、この淨土といはれるものも、實は阿彌陀佛の正覺の投影なのであるから、淨土に往生するのだといふ信者の確信は、實は阿彌陀と同じ正覺を獲得するといふことになるのである。この場合、信者の確信といふも、それは信者の主觀的獨斷又は一種の願望であつて、事實正覺を得られるものかどうかはわからないといふ疑問が出て來るであらうが、それは問題にならない。何故かといふと、この確信は主觀的獨斷や願望ではないのであつて、靈性的經驗の事實なのである。卽ち、この確信は、阿彌陀の正覺の中から自然に湧き出て來るところの、衆生に對する慈悲といふものを、信者が自己の靈性の上ではつきりと自覺する宗教的經驗の事實なのである。このことはくれぐれも忘れてはならない。これが忘れられると、宗教は全く理解できないものになつてしまふのである。なるほど、分析的に見れば、確信と正覺獲得との間には推移發展的關係とでもいふべきものがあるやうに思はれるが、これを經驗そのものに即していふと、本願の對象としての衆生の側の確信は、卽ち阿彌陀の側では正覺となるのである。逆にいふと、阿彌陀の正覺は、とりもなほさず、信者の確信なのである。これが他力教義の根柢をなす經驗であり、思想である。原始佛教

の自力的正覺の教へは、かくして、阿彌陀の本願を信ずることによつて、阿彌陀から正覺を得させてもらふといふ他力的な形をとるに至つたのである。兩者の相違は接近の仕方にあつて、その本質にあるのではない。

以上述べたところによつて淨土系思想の發展を辿つて行くと、實に大乘佛教の歷史を書くことになつてしまふといふことに氣づくのである。大乘佛教の本質が、佛陀の正覺の底深く潛んでゐる廣大無邊の大慈悲心を擧揚し、その大慈悲心をして知的分別の狹隘な自殺的限界を突き破つて湧き出させることに在るとするならば、彌陀の本願を信ずるとは、卽ちこの大慈悲心をしつかりと握ることにほかならないのである。又、一心一向に彌陀を信じて淨土に往生せんといふことも、我々衆生がすべて佛陀と同じ無上正覺を得て、一團となつてその正覺の內容卽ち大慈悲心を働かすことにほかならないのである。大乘と小乘との相違は、實にこの淨土的思想の有無にあるといつてよからう。淨土系思想を、形而上學的、哲學的特徵をその外貌としてゐる天台や華嚴や禪などと比較すると、前者は著しく感情的（エモーショナル）であり、強く人間の情感に訴へるものをもつてゐる。元來感情といふものは象徵性・藝術性に富んでゐるものであり、常に自分を描き出さうとするか、或は彫り出さうとする衝動をもつてゐるものである。阿彌陀の淨土といふものも、さういふところから創造されたのかもしれない。藝術がそれ自身現實とは又別な領域をもつてゐるやうに、淨土の宗教も亦それ自身の意味をもち、知的理解の圈外に立つものだといふべきであらう。

この論述を終へる前に、淨土といふ觀念について一言したい。淨土教においては、その教理の立前から淨土往生といふことが唯一の目的であるといふふうに、淨土往生に重點を置いてゐるやうに思はれるのである。從つて、淨土教

信者の目的は、經典に書かれてゐるやうな彌陀の安樂淨土に生れることにあるのであらうと考へる讀者があることと思ふ。が、實際は往生そのことが目的ではないのであつて、彌陀の淨土で正覺を得るといふことが第一の目的なのである。娑婆では眞の正覺は得られないので、眞の正覺はどうしても淨土においてでなければ得られないのだ。それには先づ淨土に往生しなければならないのだといふのである。然し、かういふふうにいふと、往生と正覺獲得との間には、時間的な距離があるやうに思はれるが、それは經驗の事實を知的に分けて眺めるからであつて、實際の經驗そのものからいふと、淨土往生卽正覺獲得といふことになるのである。それ故、淨土往生といふ上昇的運動は、直ちにすぐ、正覺の內容である大慈悲心を、この娑婆において働かすといふ下降的運動にならねばならぬのである。いはば、淨土往生は直ちに娑婆への再歸とならねばならぬのである。淨土教的宗教の思想的根柢は實にこのやうな體驗の往還性にあるといつてよい。この點から見ると、淨土教はやはり佛教思想の常道を步むものである。佛教においては常に正覺といふことがその本質的主題なのであつて、これは佛陀への教への隅々にまでゆきわたつてゐる思想なのである。大乘・小乘を問はず、正覺は佛教の至極である。

佛教には聖道門或は難行道と淨土門又は易行道とがある。聖道門の困難さは淨土門のよくいふところである。卽ち聖道門の修行は我々凡夫のよくなしうるところではないといはれる。淨土教徒がさういふ眞意はどこにあるかといふと、眞理に達する聖者が步む道とは又別な道があるから、さうして我々凡夫でもその道を通れば眞理に達することができるのであるから、その道を取れといふことなのである。目的そのものについていへば、難行道も易行道も全く同じ所を狙つてゐるのだ。ただそれへの道が違ふのである。その道の違ひが或は兩者の本質的な相だといへばいへるであらう。それはとにかくとして、淨土に往生するといふことは最後の目的(正覺)を得る手段だともいへるが、實は、

先にもいつたやうに、體驗的には、この淨土往生といふ手段が、そのまま正覺獲得といふ目的に結びついてゐるのである。これを忘れてはならない。佛教の中心は常に正覺と解脱或は悟りであるのだ。すべてはそこから展開してくるのである。

淨土系統の宗派は一名念佛宗ともよばれてゐる。或は念佛宗とよんだ方が妥當であらう。何故かといふと、念佛稱名は淨土系思想にとつて非常に重要な意味をもつものであり、これがその宗派の特徴だからである。そこで、假りに念佛稱名によつて淨土に往生することが淨土教徒の唯一の目的だとしたら、彼らは往生して後、何をするのであらうか。經典の所述を額面どほりに受取つたとして、とにかくこの世かあの世かのどこかに、この地上の不幸と不平等の如きものの全く無いやうな世界があると想像することは惡くなからうが、實際にそこへ行つて何もせずにぶら〳〵日を過すといふことは、退屈至極な話だと思ふ。必ず、苦しくてもまた、この娑婆世界(sahaloka)へ歸りたいと思ふにちがひなからう。淨土にヒューマニティの働く場所がないなら、我々はさういふ所に用はないのだ。我々の望むところは、阿彌陀の慈悲によつて淨土に往生し正覺を得たら、直ちにまたこの娑婆へ還つて來て、不幸な人々を勵まし、すべての衆生も亦正覺を得て、この娑婆が一歩でも淨土に近づくやうに獅子奮迅行を行ずることである。親鸞のいふ還相廻向の眞意も、實はここに在るのである。還相廻向とは、「還つて來て(自分の得た一切の功德を他に)分ち與へること」といふ意味である。卽ち、淨土に往生し正覺を得たら、直ちにまたこの娑婆世界へ還つて來て、自分のもてるもののすべてを餘すところなく、有情・非情を問はず一切の衆生の成正覺のために、投げ出すことである。親鸞は、淨土の門は上根の者にも又下根の者にも等しく開かれてゐるのだといふことをよく知つてゐたのである。そも〳〵人

間の生とは何かといふと、一言でいへば刺戟であり、それに對する反應である。そこに生の千波萬波が生起してくるといへる。刺戟のあるところに、それに對應する人間的反應或は動きが出て來る。これが人間的生の具體相である。如何なる不幸に遭遇しても、それを乘越えて行く力と働きをもつてゐるところに、人間の生の悲しみとあはせておもしろみがあるのだ。それ故、人間的生には、刺戟に對する人間的反應卽ち意志(これをヒューマニティといつてもよい)がなくてはならぬのだ。淨土にも亦この意志がなくてはならぬのだ。淨土の生活が無爲な日送りに終り、或は求めるものが何の努力もなしにすぐに與へられるやうであれば、淨土には意志がないことになる。意志(一切の衆生を救はうといふ願ひと、その願心から出る人間的動き)のない淨土なら、我々には用はないのである。淨土は本願の意志を滅却する所であつてはならない。卽ち、人間性の發露を鈍らし、それを眠らしてしまふ所であつてはならない。又實際さうではないのだ。親鸞の還相廻向の思想はよくこの間の消息を傳へてゐる。佛陀も亦この危險をよく知つてゐた。本願の意志、卽ち人間性の動きの機微をよく摑んでゐたのである。菩薩が淨土へ登つて行くかはりに地獄へ下つて行きたいといふのも、淨土には自分の能力を働かす場所がないからである。本願の意志は、淨土に在りながら而も地獄へ向つて働きかけるものであり、その意志の働き場所は天國でなくて地獄なのである。それ故、淨土教の歸依者が念佛といふ易行道によつて實現せんと願ひ又實現せんと努力するのも、自他共々の成正覺によつて淨土をこの娑婆に再現すること、逆にいふと、この娑婆を淨土化することよりほかないのである。繰返すやうであるが、もう一度淨土についていはう。それは淨土は客觀的に實在するものなのか、或はプラトンのイデア的世界のやうなものなのか、といふ疑問に對する答である。

淨土教經典の權威に信頼をおく者は、勿論、淨土の客觀性に疑ひを懷くやうなことはあるまい。彼らにいはせると

かうだ。お釋迦様は嘘をいふ人ではない。淨土のことが書かれてゐるところの「如是我聞」で始まる經典はすべてお釋迦様の說教そのままの記錄であるから、その經典の眞實性を疑ふやうなことは馬鹿げてゐる。お釋迦様は經典の中で阿彌陀様や淨土や本願のことや或は彌陀前生物語のことを話してをられるが、この經典の話を信じないとしたら、我々の念佛信仰は、一體どこにその本據をおくのであり、どこに由來するのか。經典を信じないとしたら、淨土教義の根本である彌陀の四十八願も空虛な作り話になつてしまふではないか。高低を問はず、凡そ經典に對する懷疑批判は念佛宗の土臺を打壞すものである。何よりも先づ念佛を稱へてみよ、さうすれば、淨土教義に對する諸々の質疑はおのづと氷解するにちがひない、と。このやうな、經典の權威性に信賴をおく人々の言葉の中には多分の眞實性があるのであるが、現代人はこれではなか〳〵承知しないだらう。現代人はものごとを一一知的に檢討してみないと承知できないやうに出來てゐるので、經典の所述をそつくりそのまま鵜呑みにすることはできない。經典を受入れる前に、先づ所載の事柄を、自分の知的判斷と個人個人の宗教的經驗に、訴へてからでないといけない。何故かといふと、結局如何なる外的權威も又歷史的傳統も、個人的な信仰だけで立つてゆくものではないからである。それらはその時々の歷史の要求によつて批判され洗練されて始めて存續してゆくものである。それ故、淨土教經典の所述に對して知的、哲學的批判が要求されるのも、現代においては當然なことであらう。凡そ宗教の生命、宗教の眞實性とは、その傳統ではなくして、その內なる本質である。而してその本質は時によつて種種な變化ある表現をとるが、然しその眞髓は常に不變である。それ故、經典に描かれてゐるやうな形の淨土は存在しないものかもしれないが、淨土教の本質である阿彌陀の本願だけは、その力を永遠に持ち續けるにちがひないのである。この點から見ると、念佛の教理は經典批判が如何あらうと、その本質においては決して意義を失ふものではないのだ。問題の要點は、念佛が成正覺への易行

道であるかどうかといふ點であつて、淨土といふものが我〻の死後實際に客觀的に存在するものかどうかといふことではない。かういふ問題は、我〻自身が正覺を得たら、自然と解決するものだといへよう。卽ち、實際に正覺の體驗を得て、我〻の大智の眼(prajñā-cakṣus)が開かれれば、自己の行く先或は自己のなすべきことは、おのづから明らかになるのだ。淨土をプラトンの觀念界の如く見ようとする人も、要するに問題の焦點を摑んでゐないやうに思ふのである。何故かといふと、彼らは第一に正覺といふものを考へずに、淨土といふものだけに考への方向を向けてゐるからである。これは重大な誤りである。實際は、淨土の有無といふことより、寧ろ成正覺といふことこそ、他力念佛易行道の目標なのである。

然らばここに、何故、淨土の觀念といふものが、あたかも念佛行者の唯一の目的は彌陀の安養淨土へ往生するだけであつて、それ以外には何もないといはぬばかりに、非常に強く、又あまりにも屢〻、淨土教徒の關心の中心になつたかといふと、少くともその理由の一つは、中國および日本の淨土教の祖師たちが厭離穢土・欣求淨土といふことを强調して、この穢土と對蹠的な淨土の觀念にあまりにも重點を置きすぎたからであり、更に日本淨土教の開祖である法然が自分の思想を進んでその方向に沿うて構成したからであると思ふ。正覺といふことに重點を置かず、厭離穢土・欣求淨土といふことを前景に押し出せば、どうしても正覺がお留守になつて、いきほひ淨土を欣求するといふ感情が強くなることは當然であらう。幾度もいふことであるが、淨土教の中心は成正覺に在るのであるから、かういふ傾向およびこの傾向の存續は、淨土教義の發展にとつて有利なものではないと思ふのであるが、淨土教の祖師たちがこの世は穢れた所だといふことに重點を置いたのも、その眞意は、我〻を深く汚染してゐるこの世の煩惱色情から我我を解放せんがための老婆心切なのであらう。祖師たちの考へは、この憂世のあてにならぬもので、自分たちの深い

内的な希求を満たさうとする我々人間の愚かさ、卽ち我々の愚かな凡夫性といふものを強く我々に自覺させ、印象づけることであつた。

常に平和と安息と自由とを求めてゐる我々の魂は、この二元的な世界の有限性と汚穢性とを以てしては、到底満足するものではない。この二元の世界が超えられて始めて、魂は餓ゑ求めてゐたものを摑むことができるのである。それ故、浄土とは、この世を超えた摩訶不思議な世界——そこではこの世の有限性のあとかたもなく、我々の魂は感官の有限性に妨げられることなく、その本來の自由さを以て活動することのできる世界——のことをいつてゐるのである。或は、浄土とは、矛盾と不平等で出來あがつてゐるこの世界の上に投げられた正覺の影であるといつてもよい。法然や親鸞およびその他の浄土教祖師方の彌陀の浄土に往生せよといふ教へを聞く人たちも、實際はこの世から何億萬里の所にある西方浄土を望んでゐるのではないのであつて、彼らの實際に求めてゐるものは、内的な正覺の光——これに照らされると、あらゆる存在が全くその姿、その意味を變へてしまふのであるが、さういふ不思議な力をもつ正覺の光——なのである。而してこの光の照らし出す所が卽ち浄土なのだ。或はこの光のある所が卽ち浄土だといつてもよい。阿彌陀はこの正覺の光を放つて浄土に居るのであり、衆生の方の信仰とは、卽ちこの阿彌陀の光を認める、受取るといふことにほかならないのである。衆生は自己の中に阿彌陀の光を受取るもの、いはば阿彌陀の光を又照らし返すもの(これを佛性といつてよい)をもつてゐるのである。この點からいふと、阿彌陀と衆生とは一つであり、相通ずるものをもつてゐるといへる。兩者の間には同一性がある。さうしてこの同一性の思想は、眞宗教義の中で最も根本的なものの一つである。浄土へ往生して得る最大の幸福——これはまた浄土往生の目的なのであるが——は、阿彌陀と親しく面接できることであり、又、彼の說教を親しく聞くことができることである。

浄土思想の歴史的發展がどうあらうと、浄土といふものは時間と空間の枠の中にあるものではない。それは經驗された正覺の世界、靈性の世界にあるのである。浄土教經典の言葉でいふと、阿彌陀の永遠の光によつて照らし出された世界、これが浄土だといふことになる。或る觀點からいふと、浄土は二元的有限性をもつたこの現世とは何ら關係のない世界だともいへる。が、もう一つの觀點からいへば、浄土はまさに我々とともに此處にあるのであり、『維摩經』(Vimalakīrti-nirdeśa-sūtra)の「心が淸淨ならば、どこでもみな浄土だ」といふ意味において、この世が浄土になる時節があるのである。それ故、浄土はこの矛盾と苦惱の世界の外に求めらるべきではない。浄土がこの世界と離れて、別に獨立にあるものだと考へられると、浄土はわけのわからぬものになつてしまふ。

浄土の住民は此土の住民によつて補充されるのであり、又、浄土が自らの中に、此土的原型、娑婆の影を宿してゐるので、そこに意味があるのである。阿彌陀自身も嘗ては此土の人間であつたのである。それ故、阿彌陀は人間の煩惱も苦惱も弱點もすべて知り盡くしてゐるのであり、又それ故に、四十八の願を作つたのであり、更にそれ故にこそ、この願が不思議な力をもち、人間の魂を救ふことができるのである。

原註

(1) 浄土教の歴史的起原は印度にあり、中國においてはその渡來後間もなく著しい發展をした。然し例へば禪や天台のやうに一つの獨立した宗派として認められはしなかつたのである。中國における浄土教の地位は、どちらかといふと、從屬的なものであつた。浄土教が獨立して、それ自體完全な成長を遂げ、餘他の佛教諸派を覆ひつくすまでに發展したのは、日本においてである。

（2） この稱名の獨立化の中に、我々は淨土教の神祕的傾向を跡づけることができる。名そのものの中に我々を生の悲慘と業の繫縛から解き放す不可思議な力が存在してゐるといふ思想は、明らかに眞宗の象徵的神祕主義を暗示してゐる。彌陀が正覺を得たとき、彼は無數劫にわたる精進の結果獲得した一切の功德を、この南無阿彌陀佛といふ一句の中に壓縮した。それ故、この南無阿彌陀佛の一句——或る意味では陀羅尼ともいへるが——を彌陀の救ひを願つて魂の底から稱へると、この中に籠められた一切の功德は不思議に信者の魂の中に廻向され、同時に信者は彌陀の光明の中に攝取されるのである。阿彌陀の名の中に潛在してゐるこの不思議な力は、底知れぬ、思議を絕した佛の智慧から出て來るのである。ただ、我々人間として自己の救濟のためになしえ、又なさねばならぬ唯一のことは、佛の智慧を信じて、彼の名を念じ稱へることである。その外のことは佛の他力がやつてくれるのである。或る意味では、南無阿彌陀佛は一種の神祕的な「オーム」(om)であり、生命の神祕の門を開ける呪文である。

これに關聯して、詩人テニスンが自己の名を呼んで感じた經驗を想ひ起す。詩人はいふ、「私は曾て痲醉藥からは何らの啓示らしきものも得なかつたが、何と表現してよいか、目ざめてゐながら感ずる一種の恍惚情態を、少年の時から自分が獨りぽつちでゐるときに屢々經驗した。この情態といふのは、私が靜かに自分の名を繰返して呼ぶと、それと同時に强烈な個の意識を伴つて私の上にやつて來るのである。さうして個そのものは限りなきものの中に解け去り、褪せ去つて行つてしまふやうに思はれた。而もこの意識は溷濁したものでなく、極めてはつきりした、確實なものなのであるが、筆舌に盡くしがたい經驗であつた。ここでは死といへども最も笑ふべきもの、起りえないものとなつてしまふ。この場合、個の喪失といふが、それは個が無くなつてしまふといふのではなくて、唯一個の眞實の生がそこに存在するといふことなのである。私は、この素晴しい經驗をこんな力のない言葉でしか語れないのをふがひなく思ふのであるが、實は幾度もいつたやうに、これは言說を超えてゐるのである」。「一體、名の中には何があるのか」。かういふ疑問が出るのであるが、結局は「名の不思議」を摑むよりほかない。念佛が、佛陀の超人的な特性に思ひを凝らすといふことに代つて、單に佛の名を稱

へるといふことになつてきたといふことは、他力宗の信者の心の中に如何に深い神祕主義が藏されてゐるかといふことを示すものとして、極めて意味深いことと思ふ。念佛の心理については又後に述べることにする。

(3) 日本語の阿彌陀(Amida)といふ言葉は、無量光(amitābha)と無量壽(amitāyus)との兩方の意味を包含してゐる。淨土教では、本願の作者阿彌陀は六波羅蜜を行ぜんがために假に法藏比丘といふ姿をしてゐたけれども、本願成就のときには、無量壽と無量光との二つの德を同時に備へたのであるといふことになつてゐる。

(4) この邊の引用は William Law : *The Spirit is Life,* edited and arranged by M. M. Schofield.

學僧の見た眞宗

一

日本佛教を大ざつぱに分けると、自力派と他力派との二つに分けることができる。自力派の眼目とするところは自己一人の救濟であり、そのためには道德的精進が缺くべからざる條件であるといふのである。一方他力派は、我々有限な存在は自分だけの力では完全な自由と淸淨とを獲得できないから、阿彌陀佛の慈悲心に絕對の信賴をおくのだ、さうすると、そこから救濟の道がおのづと開けてくると教へるのである。他力信者に要求されることは、阿彌陀佛の愛、卽ち彌陀の本願の絕對的な力を、無條件に、全身全靈を以て、信ずることである。他力信者にとつては、自分の中に背德的心理があらうが、又、自力で制御できぬ煩惱欲情(kleśa)があらうが、それらは、ただ一心一向に阿彌陀佛の慈悲を信じさへすれば、往生の妨げにはならないといふのである。眞正な他力信仰であれば、元來が道德や知性の領域を超えたものなのだから、道德的不完全性といふやうなことも、何ら往生の妨げにはならないはずである。

眞宗では、阿彌陀の一切衆生に對する愛と、衆生のそれに對する絕對的信賴の念とを、よく母親と小兒の間柄にたとへる。威力院義導師(西曆一八〇五—一八八一)の言葉に左の如きものがある。

一、小兒に何らの計らひがないやうに、他力の信者は自力の計らひを離れなければならない。

二、小兒が不淨といふことを知らないやうに、惡心や惡行に目を奪はれてはならない。
三、小兒が清淨の何たるかを知らないやうに、自己の善心に心をとられてはならない。
四、小兒が母親に何かをやつて、それで母親の特別な愛を求めるやうな考へをもたないやうに、他力の信者は自己の善行の報酬を求めるべきではない。
五、小兒が母以外の者の所へ行かないやうに、他力の信者は彌陀一佛をのみ慕ひ念ずべきである。
六、小兒が常に母を戀ひ慕ふやうに、他力の信者は彌陀一佛をのみ慕ふべきである。
七、小兒が常に母のことを憶つてゐるやうに、他力の信者も亦彌陀一佛をのみ憶ふべきである。
八、小兒が母を呼ぶやうに、他力の信者は常に阿彌陀佛の名を稱へるべきである。
九、小兒が母を自分の絕對に賴りになる唯一人の人であると考へて、如何なる時でも母にすがりつくやうに、他力の信者は、たとひ危急の場合でも、賴りになるものは彌陀一佛であると思はなければならない。
十、他力の信者は阿彌陀佛の無緣の大悲に露ほどの疑ひも懷いてはならぬ。彌陀の本願は、その愛の腕の中に一切の衆生を抱き攝るのだといふ間違ひのない誓ひなのである。一度阿彌陀の光明の中に懷かれると、もう阿彌陀樣に捨てられるといふことは絕對にないのである。

以上の十項は重複するところもあるやうであるが、眞宗の他力信仰はこれで悉くされてゐるといつてよい。又、眞宗が何故自力宗と對蹠して他力宗とよばれるのかも、これで了解されることと思ふ。眞宗では、阿彌陀佛といふ他者は、對を絕した獨尊者なのであり、一方、死を免れず、有限であり、罪業深く、地獄に墮ちること必定の「私」は、ただ他者の中に包まれてのみ、自己の存在の意義を發見するものなのである。

七里恆順師の『言行錄』を見たときに、その他力信仰のいかにもみごとなのに感服した。それで以下に師のことを話してみたいと思ふ。師は九州の博多に住し、一九〇〇年に六十六歳で歿した。師の宗教的影響はあらゆる階級の人人の中に廣く且つ深く浸潤して行つたといふ。或る時、泥棒が這入つて來て、金めのものを出せといつた。師はそこで泥棒の心得違ひを諄諄と諭した。その言葉のみならず、師の人格は、泥棒をひどく感動させたとみえる。その後、逮捕されたとき、彼は一切を告白し、七里師の所へ這入つて以來、自分は全く別な人間になつたと告白したといふことである。

七里師は偉大な人格者であつたばかりでなく、又、博學多識の學者であり、幾多の學問的著作も遺してをられる。然しここで特に我らの關心を惹くのは師の信仰であつて、あの難解な眞宗獨得の術語で埋つてゐる學問的論議ではない。次の引用は主として『七里老師語錄』(赤沼智善編、無我山房、一九一二年)の第八版からの自由譯である。

他力教義においては、救濟の手段として自力の效力といふものを否定するので、従つて、救濟に必要な唯一つのこととして、絕對信頼の感情を强調するやうになるのである。信者の主觀からいへば、この感情は、一切の自我的思考を捨てることによつて、阿彌陀の大悲に包まれるのだといふことを自覺することなのである。この場合、彌陀は信者に向つて、淨土に往生する條件として、道德的完全性といふものを要求しない。他力信者に求められるものは、純粹且つ單純な信頼の念だけである。七里師は次の如く語つてゐる。

「念佛一向とまではわかつたが、それでもまだこれで頂かれたのかどうかわからぬ。これで善いのか、惡いのか、

と我が心にたづねてゐる人がある。さういふことはやめて地獄一定になりなさい。地獄一定になつたら、阿彌陀様の助けてやるの仰せに直ちに任せるよりほかはない。さうすると往生はたしかになるのだ。これで阿彌陀様の氣に協ふのか協はぬのかと思ひ患ふことはやめたがよい。これは未だ我を捨ててをらぬから、そんな心が起るのだ。我が身を阿彌陀様の手に任せてしまつて、阿彌陀様のせられるがままになりなさい。罪業を消して助けたまはんとも、又、罪業を消さずして助けたまはんとも、阿彌陀様任せよりほかないのだ。」

又曰く、

「一人の盲者が山道で一本橋に出遇つたとき、根が大膽な人故に、杖にてパチ〱たたきながら渡りかけたが、中途でくるりと木が舞つて落ちかかつた。あれあぶなやと、すぐに杖を投げ捨てて兩手でしつかり橋木につかまる。死なねばならぬかと水音を聞けば、潤水滔滔氣が氣でない。これを見て慈悲ある人が船を艤へ、足の下まで來て、座頭さん、大丈夫、手を離しなさい、引請けたと呼んでくれるに、御助けはありがたいが手を離せば落ちるから、こればかりは御免なさいといふ。强ひて離せといへば、それなら義理もあれば片手は離すが片手だけは離せぬと、しつかりつかまる。そんなに强情我慢をはるのならもうかまはぬといはれてみれば、死ぬるほかなし、どうせ死ぬる身なればと片手離せば身は船の中に入つて、やれやれうれしやと喜ぶなり。

今もその如く、初めは大師様やら金毘羅様と廻り歩いて、杖をパチ〱たたいてきたが、埒あかぬと彌陀一法の木橋につかまる。それを阿彌陀様が願船艤へて脚下まで來て、離せと宣ふに稱名につかまる。それも離してしまへと宣へば、稱へたにあらずと離せども、信じたからとまだ片手を離さぬ。それではとても助からぬときいて、遂に片手を離せば乘彼願力定得往生で、今までは手がだるかつたが、やれ〱うれしやと安心して喜ぶ身になる

なり。」

他力信者によると、信ずるといふことは、絶對に阿彌陀佛に頼ることであり、又、一心一向に無條件に阿彌陀佛に歸依することであり、自己性といふ觀念を全く捨てきつてしまふことである。眞宗のいひならはしでいふと、信ずるとは、我〻の淨土往生を絶對に保證してくれる阿彌陀の本願を露ほども疑はぬといふことである。この確信が出來あがりさへすれば、阿彌陀はそれ以外に何らの條件も要求しないのだ。我〻に、自己を犧牲にして來いとも、或は罪業を斷つて善根功德を積んで來いとも、いはないのである。一度他力の信が得られると、我〻の生活は全く、阿彌陀の自由に任される、彌陀の手にわたつてしまふのである。卽ち、阿彌陀が我〻を通して自己の生活をするわけである。我〻の生活が彌陀の生活となり、彌陀の生活が我〻の生活となるのである。今まで後生大事にしてゐたものはすべて、彌陀の手の中に取上げられてしまふ。ここにおいて始めて、我〻の魂の深奧が求めてゐたものが與へられ、精神は滿足する。

敎理的にいふと、基督敎の信仰と他力の安心とは多分に相容れないものをもつてゐるやうに見えるが、心理的に眺めてみると、他力の信徒は、左に記すドイツの神祕家、ゲルハルト・テルシュテーゲン(Gerhard Tersteegen)の告白に、大いに共鳴を感ずることと思ふ。

「君の心、君の勇氣、君の力・光・德行および信仰心を賴りになるものと思ふなかれ、ちやうど私自身のやうに、慈母の見守りがなければ死んでしまはねばならぬ幼兒の如くであれ。我〻自身のものは如何なるものでもすべて價値なきものである。一切のものは神の自由な恩寵であるのだ。我〻は常に神の恩寵を求め、計らひなくそれを

受取るやうにしなければならない。常に惠み深き救ひの神を信ずるのだ。さうして、その自由な恩寵に近づかんがために、一心に神の惠みと愛を求め、絶えず神に祈り、深く神を賴み、さうして、全身全靈を思ひきつて神の前に投げ出すのだ。神は信仰である、神はそれにこたへてくれるのだ。卽ち、神は、我ゝ如何なる者といへどもよく成しえなかつたところのことを、我ゝの中に、我ゝを通して成したまふのである。」

斯の如く、他力の信者は、その絶對信賴の感情は勿論のこと、その一切の煩惱欲情と道德的不完全性のすべてをひつさげて、阿彌陀樣の腕の中へ飛込むのである。信者は、自分の運命は阿彌陀樣がよきやうにしてくださるのだといふ深い確信をもつて、全身全靈を擧げて彌陀の足下に投げ出すのである。彼らは、世間の如何なることでも、阿彌陀樣から與へてくださつたものとして受取る。親鸞は、彌陀の仰せなら、自分は地獄の火の中へでも喜んで飛込むといふ。この絶對の肯定、「永遠のイエス」、これが他力信者の生命なのである。

斯の如く、善いにつけ惡いにつけ、うれしいにつけ悲しいにつけ、ものごとをそのまま受容れてゆく、世間に對するこの肯定的態度は、あらゆる神祕家に共通して見られる性格である。

七里師はいふ。

「阿彌陀樣の呼び聲を聞くといふも、その本願を信ずるといふも、至極するところは、ハイと返事をするたつた一言が肝要なのだ。」

「御慈悲を聞きながら、けれどもけれどもとお慈悲のお手から逃げ出すなよ。」

「彌陀の本願を賴むとは、與へられた賜物を呑込むことであり、合點したことである。何らの疑ひもさしはさま

ずにさうするのだ。阿彌陀様の此處へ來いよの呼び聲が聞えたら、すぐに「ハイ、参ります」とお答へするのだ。他力の至極はここである。御本願をして思ふがままに働かせることである。」

「盥の中の水に月影がうつるから、それを捕へる氣で押へれば押へるほど、手に取ることができぬ。ままとすておけば、盥の中に満月は影を宿す。喜ばう喜ばうとする人は、決して喜ぶことができぬ。喜ぶことを心にかけず、唯々本願の强縁を信ずる人には、結句喜びの月影がうつるのである。」

禪といへば、一般に他力教とは對蹠的で、佛教の中でも自力の極に立つ宗旨だと思はれてゐるのであるが、自分は兩者は極點において一致するものだと思ふのである。卽ち、禪もその悟りの窮極においては、對象界の變轉極まりなき相に對して、常に絶對肯定の態度をとるのである。

南陽の慧忠國師といふ人が、自分の侍者を三度呼んだ。侍者は呼び聲にこたへて三度「應」と返事をした。侍者はここで間髪を入れず禪の眞理を摑まねばならなかつたのであるが、それができなかつた。或は侍者の心は未だそれほどまでに熟してゐなかつた。そこで國師の曰く、「今まではわしの方が足らぬと思つてゐたが、元來貴様の修行が足りぬぞ」と。

「オイ」と呼んだら「ハイ」とこたへる、一遍でよいやうである。それを國師は三度までも呼んだ。いかにも叮嚀である。彌陀もそのとほりに何遍も繰返して我らを呼ぶのだ。「ハイ」と返事のできないのが不思議であるといつてよい。聞卽信といふわけになかなかいかぬ。つまり、ほんたうに聞えぬのである。一遍だけ聞えればそれでよいのである。一聞一切聞である。この侍者のやうでは、聞いてゐても聞いてゐないのだ。國師は、この「絶對のハイ」を、最も純粋な、最も素朴な形で、侍者の中、我々の中に目ざめさせようといふのである。ただ、この點に關して禪と眞

宗との間に若干の哲學的相違があるやうに思はれるのであるが、それは何かといふと、眞宗では、阿彌陀佛の呼び聲に應じて無條件にハイとこたへるものを、衆生の中にある彌陀自身、卽ち「私」に對して立つ他者とするのであつて、どこまでも、絕對他者と「私」とを措定するのであるが、禪ではこの他者をも「私」の中に呑込んでしまふ。この綜合的併呑とでもいふべきものが、禪の肯定心理の基礎となつてゐるのである。禪においては、この同一性の自覺は得悟した「私」の中に讀み取られるのであるが、眞宗においては、他者はいつもはつきりと外に立ち、「私」は他者の全一性の中に包攝されてしまふのである。かういふ點からいふと、禪には知的要素が強く、眞宗は感情的要素に富むといへる。孤絕性は禪の特質であり、これに反して、眞宗の特質は、その社會性にあるといへよう。

同一性の論理は又、佛教と基督教とを區別する特質の一つである。眞宗ではこれをどういふふうにいふのか、七里師の言を聞かう。

「他力のたのみは、御開山はヨリカカルナリ、ヨリタノムナリと宣ふ。向うの丈夫の力を我が力とするなり。子供が十里の道も行けるは、親の背中を我がたのみとし、我が身體を丸で親に任せたから遠路も苦勞なきなり。親の力を我が力とするなり。」

更に曰く、

「彌陀と衆生といふと、兩者は一見別別なもののやうに見えるが、さうではない。一念の場で衆生が慈悲の火の中へ投込まれると、阿彌陀と一つものになるのである。炭團に火がついたときには、火と炭團と分けられまい。火が炭團で炭團が火だ。阿彌陀と衆生もその通り。」

「私には千劫の罪咎があると遠慮すれば、彌陀には萬劫の功德あり。この煩惱も功德も彌陀のものなり、我がものなりと知れたが、無礙になつた相なり。例へば貧乏人には一枚の羽織が親のものなり、倅のものなるが如し。」

更に又、

「今も光明の中へ飛込んでみると、惡業煩惱は悉く消えてなくなるのだ。それはちやうど寒中に鍋の湯のたぎる中へ雪が降り込んでみると、雪の塊は出來ず、あともなくとけてしまふ。信心も歡喜も念佛も、その外、心の中にある一切合財を本願の坩堝の中へ投込んでしまひなさい。すると一味の海水の中に居ることが知れるのだ。」

眞宗ではこの一味の海水といふことを、よく、他者卽ち私ならざるものといふふうにも表現する。

「盥の中を見れば水の深さ千尋もありて玉のあるやうに見ゆ。これをそのままに執著すれば馬鹿なるべし。水の深きにあらず、天の高きなり。玉のあるにあらず、月のうつれるなり。それを他宗では我に佛性ありとみて、唯心の彌陀、己心の淨土などと云ふ。氣の毒のことなり。我祖は水の深きは彌陀の御慈悲の深きなり、玉のあるは彌陀の佛性の月がうつりたるもの、それ故、彌陀をたのめよと宣ふなり。」

かういふふうに何もかも彌陀に任せてしまふといふことになると、道德的無責任を宣傳し、社會の安寧や進歩に全く無關心になる習慣をつくりはしないかと思はれるのであるが、これは宗教の規準と一般道德の規準とを混同した淺薄な考へであつて、宗教には又それ獨自の超越的、積極的領域といふものがあるのであり、それ〴〵の事象は、それ自身の規準に從つて判斷し評價せねばならぬのである。

他力の信者は、絶對依憑の信心を獲得するまでには、非常な内面的苦鬪を經過するのである。他力の信は、自我の最後の一絲が斷ち切られないかぎり、決して獲得されないのだ。最後の一絲が切斷されて始めて一切肯定的、受動的態度といふものが出て來るのである。卽ち、受動性は最後の努力と緊張の極に與へられるものなのである。この内面的努力と緊張なしには、他力的經驗は決して賦與されないのだ。エジプトの諺にかういふのがある。

「射手は矢を引きながら放つて的を射る。船頭は竿を後へ押しやりながら舟を進めて行く。」

人間精神の機構の中には、單に一方的な自己主義や理窟ではどうしても動かすことのできない何ものかがあるのだ。

「助けたまへとは、如來の逃げたまふに後よりすがりつくことにあらず。博多言葉で云へば、私を助けて下されまつせといふことにあらず。それは願ふといふものなり。

たすくるとは、水に溺れて死ぬ奴を船につかみこむすがたをいふなり。

溺れてゐる時、船主が助くるぞよといふに、私が上つてみませうと云ふものありや。自分の死ぬことと、向うの慈悲とが知れたなら、それならたすけたまへと左右を見ずに任せるなり。

墮獄必定のこの奴を助くるぞよの仰せをききながら、稱名やら喜びやら信心やらを握りこんで私がと出かけるは誤りならずや。

助からぬこの奴と、向うの御慈悲とが知れたら、握りものを投げすてて助けたまへと投げ出すばかりなり。」

自己の一切を投げ捨てて、無條件に他者の懷に飛込む前に、心の底からの、自己の存在を擧げての懺悔と自己の度しがたさに對する自覺とがなければならないのだ。これなくして救濟はありえない。懺悔と自己謙卑の情とは、自己の無價値に對する自覺から出て來るのであり、己はとても助かるやうな代物でないといふ感情は、自己の有限性、不

完全性の自覺に由來するのである。四方八方限られてゐる我々としては、どうしてそれから逃れうるか、どうして自由を獲得できるのか、全く五里霧中だといつてよからう。このやうに一度自己反省の目が、自己の不完全さ、有限性に向けられ、自力で己の罪業を淨化せんとすることの不可能さに目ざめると、我々は、絶望と自己の無力といふ最後の土壇場に置かれる。もし他者が淨土往生の條件として罪業の淨化と自己完成とを求めるなら、人間は誰一人救はれないであらう。さうなれば人間は地獄へ行くよりほかなくなり、この世は救ひなき不幸と悲しみの谷と化してしまふであらう。

他力の信心の背後は實に血と涙で色どられてゐるのである。又、他力的絶對受動の教理は實に假借なき自己批判のいたましい創痍で覆はれてゐるのだ。まことに他力の信心獲得の裏には滿身創痍のなみ〱ならぬ努力があるのだといふことを、忘れてはならない。「飛込んだその力で浮びあがる」といふ諺があるが、實際そのとほりである。一度は身を投げ捨てて、存在の深淵の中へ飛込まなければならないのだ。すると、そこに、始めて、忽然と別世界が現はれるのである。自己拋棄は人間の達しえた最後のぎり〱一ぱいのところである。それは、又、救濟される前に人間がなさねばならぬ幾多の空しい努力ではあらうが、然し、それはなされねばならぬ努力なのである。事實、我々の自我は、並大抵のことでは、なか〱捨てきれるものではない。富や名譽や世間的な喜びは捨てうるかもしれぬが、捨てたといふ意識、或は、自分は信仰を得たといふ自惚れ、自負の心は、尙ほ喰ひついてまはる。卽ち自我の殘片はまだ捨てられてゐないのである。この「私」があるかぎりは、浮ぶことはできないのだ。或は、眞裸で、一切の粉飾を脱ぎ捨てて、阿彌陀樣の前に立つことはできないのだ、卽ち、淨土へ往生することはできないのである。何故といふに、未だ絶對受動の心理情態にないからである。卽ち、未だ阿彌陀の本願を完全に信受する用意が出來てゐないからであ

る。他力信者が目ざすこの完全な自己抛棄は、なか〳〵容易なわざではないのだ。然し、そのためには幾多の内面的努力がはらはれねばならぬ。これのないところには、救濟は絕對にありえない。なるほど、救濟された後から見れば、それは空しい努力だつたといへるかもしれないが、實際は、空しい努力ではなく、實り多き努力なのである。而して一度この自己抛棄がなされると、阿彌陀の無限の光明は我〻の心の中の最も闇黑の箇所にまでもさしこみ、我〻の一切の不完全さ、無力さ、不幸などは、無量光の中へと轉入してしまふ。七里師はいふ、

「アサガラを焚けばその形のなくなるばかりでなく、それは火になる。今も彌陀の功德が入り滿ちたまふと、煩惱のアサガラはなくなるばかりでなく、その煩惱が功德に變る。「和讃」に、氷と水の如くにて、氷多きに水多し、障多きに德多しと說いてをられる。これは何故かと云ふに、阿彌陀の功德は無限にして、何らの障害も知らざるが故である。」

自己抛棄は、我〻が最後の目的に向つて頓的な大轉回をやるとき、おのづと可能になるのである。目ざす方向がわかれば、それに向つて撓まぬ努力をつづけて、自力で行く所まで行き著いてしまふ、もうこれ以上一步も進むべき道もない、袋小路でもう行止まりになつてしまふ。さういふ所まで來る。我〻は、この進退谷まつた所において、最後の力をふりしぼつて障壁を打ち叩く、するとそこにおいて突然大轉換を經驗するのである。壁はおのづから崩れて、そこにどちらへ行つても行く手をふさぐもののない、廣〻とした、限りない曠野が開けてゐるのである。他力の信者が、これまでかついでゐた重荷がすべて、突然阿彌陀の肩に移されたかのやうな感じを經驗するのは、この時である。禪も亦この邊の消息を傳へてゐる。

一僧來たつて禪師に問うた、

「私が一物も持たずに來たら、あなたは何とおつしやいますか。」

「投げ出してしまへ。」

と、師は答へた。

僧はをかしな返事だと思つて、もう一度念を押した。

「一物も持つては來ないといつてゐるではありませんか。」

すると師は大聲で呶鳴つた、

「そんなら、ひつかついで行け。」

この僧は未だ自我を離れてはゐなかつたのである。口では何といつても、自分といふ心持を離れてはゐなかつた。彼は空手で渺茫たる曠野をあるいてゐなかつた。一物も持つて來ないといつても、彼の「私」(自己)はやはり彼の肩の上に載つてゐたのである。師の鋭い目は直ちにそれを見破つてしまつた。

七里師は有名な禪の逸話を出して他力の信の歸趣を語つてゐる。

「唐の古靈の神讃禪師、一日書院に在り、一羽の蠅が障子にとまり、向うへ出ようと行當り、頭を打ちつけてはブン〳〵鳴つてゐるのを見て、「空門不㆓敢出㆒、投ㇾ意也太奇、百年鑽㆓古紙㆒、何日出頭時」と嘆ぜられた。云ふ心は、力さへあれば先へ出らるるやうに思へども埒開かず、振りかへれば後に廣々したる處があるのに、それに氣のつかぬは愚かなこと、我が師匠も學問さへすれば、證が開かるるやうに思ひ、書物にばかり氣をもんで御座れども、後へ振り返つて心法を觀ずれば、直指人心見性成佛の廣場へ出らるるに向きを違うて居らるるは氣の毒ぢ

やと云ふこころ。師匠も大いに悟り、それより兄弟弟子となりて共に百丈禪師に參禪せられたり。貴方達、この蠅の如く弱い我が手足を當てにして出ようとしては百年かかつても紙は破れぬぞや。少しの智慧や功德を當てにしても助かる時節なし。向うへ出ようとするより、向きを變へて振り返つて他力の廣場へ出て、如來の手元に向ふべし。」

最後に眞宗教義の極意を語る一つの問答示談を載せて、この一文を終へることとする。

問、信心とは如何。

答、易中の易なり。それを十年も頂いてゐる身でゐながら頂かぬと思うてゐるなり。

問、頂くにはいかがすればよろしきや。

答、いただくに仕樣はいらぬなり。聞くばかりなり。

問、いかが聞くべきや。

答、向うのままなるべし。淨瑠璃語るには、いかが語るべきやの問は要れども、聞くに白人黑人はなし。ただ聞くばかり。聞くは向うのままなり。聞き樣はなし。聞えた時、六字が心に入つたのなり。

問、然らば、聞くばかりなりや。

答、然り。

問、それでも聞えたか聞えぬかの案じ心あり、これを如何すべきや。

答、それは聞くにあらず、考へるなり。今は胸の穿鑿して考へ出すにあらず、聞くより起る信心なり。ここにひつかかるなよ。

その信心があるかないか穿鑿するは、阿彌陀様にうしろむきになるなり。

二

此の論文の第二部は前述の赤沼編『七里老師語錄』及び小泉了諦編『七里恆順師語錄』(第五版、一九二〇年)の中から三十八節を引用する。本論文を書いてゐるうちに濱口惠璋編『七里和上言行錄』二卷を入手した。これは一九一二年に京都の興教書院から初版が出され、昨年第五版が出たものである。

一、和上曰く、他家は廢惡修善ぢやから、座敷を掃除してから客を入れ、又暗を斷じてから明(あかり)を得るやうなものであるが、今家(こんけ)はさうではない。商賣などの世務があれば、その亂れ心のままで念佛相續を初めるのぢや。龍の行く處には雲が隨ふの理である。信心あり心を西方に止めて口に稱名せば、行ひも自然とそれに隨つて顯はれる。今までは龍を求めずして雲ばかりを望んでゐたから埒があかなかつた。

二、和上曰く、「妄念はもとより凡夫の地體なり。妄念のほかに別の心はなきなり。妄念の中より申し出したる念佛は、濁りに浸まぬ蓮の如くにて決定往生疑ひあるべからず」と『橫川法語』にある。信心は煩惱の泥に穢されぬことを示されたのぢや。又元祖の御喩には、川の水が減(ひ)いてから渡らうとしても、埒があかぬから、直に渡れば足の下だけには水がないと說きたまうてある。これは心に御信心を喜んでをる時は貪欲の水はない。口稱をしてをれば、その中だけは妄語等の罪は造られぬとの御意(おこころ)。

三、或人がどうも御念佛が懈り勝ちになりますと申上げられたれば、和上曰く、念佛は懈怠なさらぬ。それはお前が懈怠するのぢや。口を念佛に寄附しなさいや。自分のものぢやと思ふから、地獄行の種ばかり造るやうに

なる。

四、凡夫の罪を一一擧げて來て、その次の仰せに、斯くの如く云うてみれば、淨土に行かうと思うて居たら、遂に地獄に墮された。地獄一定と覺悟しなさいや。知らぬ昔は仕方なし。斯の如く覺悟が出來たら、此上は助かる道を聞くより外なし。ここが本願ぢや。

五、念佛一向とまでは解つたが、その上にこれでは頂かれたか否か解らぬ。これで善いか惡いかと我が心に尋ねて居る人あり。それを止めて、地獄一定になりなさい。その一定になつたなら、助くるの仰せに直にまかせるばかりの往生ぢや。

このこころを云うてみると、夫の氣に喰はぬ家に嫁入りして居ると同じこと。追出されはしまいかと心づかひするこころなり。如來の氣に、これで協ふか協はぬかと氣に入らうとする心持なり。それはまだ身を捨てぬから、このこころが起る。この煩惱具足の凡夫、愈〻地獄一定となりてみれば、助くるの御誠をいただき喜ぶばかり。罪消して助け給はんとも、また罪消さずして助け給はんとも、あなた任せより外なし。

六、身を捨てよとありては嚴しくて、その通りならば稼業が出來ぬと云ふかや、出來ねばするな。それでは死ぬ。それでもよし。それはあまりと思はうけれども、大體の根が、淨土參りをしたいと云ふのでないか。それなら死んだら本望なるべし。爾らざれば、思ひ初めの用事は何か。參つた用事は何か。前後違うて理窟が合はぬ。

七、信心について案じて居るものは、御助けの佛智を向うに据ゑて置いて、自分の信心と比べて見る氣でゐるのではないか。御助けはまるであなたなり。それを信じて疑ひ晴るれば參られると、信じ心を力にしてをる。御慈悲を向うへ据ゑておいて疑ひが晴れられたか、信ぜられたかと云ふ時は、まるで信心は御慈悲と離れて、御

慈悲と背合せになつてあるぞや。これは迷ひなり。

八、因願でいへば、無量の大願、果徳でいへば十力四無畏、是を丸で名號に攝めたものである。開いて見れば銀行札十錢何枚、五十錢何枚なれども、封じて上書きは千圓と云ふやうなものである。中の大小の札を委しく知つて取つても委しく知ないで取つても同じく千圓の主ぢや。今もその如く、因願果徳委しく知つて貰うても知らいで貰うても、南無阿彌陀佛の主となる。蓮如樣は「彌陀をたのめば南無阿彌陀佛の主になるなり」と宣うた。この名號が心に聞えたが信心、口にあらはれたが念佛。御恩ありがたや〱、日〻に淨土が近くなる。

九、和上曰く、廻向と不廻向とは行くと戻るの違ひなり。喩へば他人を頼むには、家來ならば我が忠義を顯はし、主人に呑込ませねば一生奉公はつとまらぬ。又貧民が金持を頼むにも、物を間違はせぬ正直を呑込ませるでなければ、金は借さぬ。我が誠を向うに取つてもらはねばならぬ。他流では行者の眞實を勵まして、助け給へ助け給へと、これを受取つてもらはうと宿願をする。今、他力の頼みはこれとは違ふ。子が親を頼みにするは、我が眞實を以て可愛がらるるにあらず。親の眞實を心に取つて、親の心を我が心となせば、孝行と云はるる。古歌に「子を思ふ親の心のわりなさを半分わけて親を思へね」と云ふのがある。親の心の十分一ほど子が受取ればそれで天晴孝行者ぢや。今も如來樣に受取つてもらふにあらず。頼みにせよの御眞實を心にもらうて、必ず參らせて下さると思ふなり。これが金剛堅固の信心なり。

一〇、稱名は報謝ぢやから、力にはせぬと云ひながら、稱へられぬからみれば如何と思ふ。老婆の杖のある時は力にはならぬやうでも、忘れて來ると腰の具合が惡し。稱へられるうちはよけれど、少なくなると如何と案

ずる。又稱名は往生に關係なしとなる、これはよけれど、信心はなくてはならぬと喰ひつく心になりはせぬか。舟より上る時、岸に飛び上るはずみに舟を蹴るから、舟は沖に出る故、思はず、水の中へ落込むことあり。今も稱名の手を放すはずみに信心に飛びつくから自力に落込むなり。是から云へば、口と心の違ひあるだけで、やはり自力なるべし。稱名非因とするならば、ついでに今一度進んで信心をも捨てるべし。仍て佛の御慈悲一つになるべし。是が上乘なり。

一一、子供の喩への仰せに、例へば母の背に負はれた時の如く、彌陀の背に負はれて、あばれても淨土へ參るなり、と。

一二、聞とは信心をあらはすみのりなり。聞其名號と聞の字を置き給うたは考ふることにあらず。考の字を置き給はず、聞いたが信心ぞよと示し給ふなり。

そんならどう聞きますか。聞くに振りは要らぬぞよ。考ふるのなら何と考へようと振りも要らうが、聞くには振りは要らぬ、向うのままなるべし。

一三、淨土の出店に居る心になりて、世を渡るべきなり。

一四、淨土に向つて參れるに間違ひないと安心するのではない、如來様の助けてやる、引受けたと云ふ御呼聲に向うて安心するのなり。

一五、障子の穴を塞げば、寒風が入らぬ。口に稱名相續すれば、惡口等の惡風が來らぬなり、油斷あるべからず。

一六、十劫の正覺とは父子の身代合併成就し給ふことなり。彌陀の功德は衆生のもの、衆生の罪咎は彌陀のもの。これが諸佛の正覺と異なるなり。諸佛は萬德、衆生は無善、身代別別なり。今彌陀の正覺は然らず、圓融無礙

の至徳と宣ふなり。アサガラ焚けばその形の無くなるばかりにあらず、火になるなり。今も彌陀の功徳が入り滿ち給ふと、煩惱のアサガラが無くなるばかりにあらず、その煩惱が功徳になる。「和讃」に、氷と水の如くにて、障多きに徳多しと說き給ふ。無礙の功徳ぢやからなり。

一七、ランプも中に火が入らねば、光はなきなり。火が入ると光が顯はる。彌陀の身心に此の徳火があるから、八萬四千の光明顯はる。廣く云へば盡十方無礙光なり。

「他力の願行を久しく身に持(たも)ちながら、よしなき自力の執心にほだされて、空しく流轉しけるなり。」

「無礙光佛の光には、淸淨歡喜智慧光、その徳不可思議にして、十方諸有を利益せり。」

「彌陀廻向の法なれば、功徳は十方に滿ち給ふ。」

我等の身心に功徳をつめ入れて下さるるなり。

一八、十劫祕事のやうに、正覺の手元に置いて、自らたしかに受取つた一念の領解のなきは、隣の餅搗杵の音をきいて滿腹せぬやうなものぢや。「遠水不レ能レ救二近火一」と古人も申され、邊土の人が町の宿屋へ宿つて火事に遇うた時に、人々は大騷ぎをして居るのに、私の國の家は前に大河あり、後に瀧あり、四方に堀水があるから驚くことはないと落付いて居ても、百里先の河も水も間に合はず、丸燒けなり。正覺の國元に機法一體の大河、生佛不二の瀧水がある、十劫に我が往生は出來上つた、地獄の炎は恐れはないと空落付きに落付いて居ても、手元へ賴む一念と來てをらねば丸燒けなり。

一九、葛根湯(かつこんたう)くらゐならば、毒にもならねば、藥にもならねども、ききめの强い藥になると、藥當りといふことがある。今他力の御慈悲は、あまり廣大ゆゑに、惡を何とも思はぬ過(とが)が起るなり。是では自力の人にも劣るべ

し。蟻一匹殺しても、自力の人なら、たしなむこころが起る。佛法はさしおいても、人間といふものは相當の良心もあるに、無慈悲のこころでは禽獸にも劣るべし。

二〇、佛教は厭世教ぢやから害があるなぞと惡口いふ。世の中の酒や色や名利や、いろ〳〵滿ち〳〵てをる惡德好いたら大變ぢやぞや。この世を厭へばこそ、これらの惡德の眞相が明らかに見えて、愛著の念を離れ、世に處して世を利することができるのぢや。昔から、世に大利益を與へた人〻は、みなこれらの酒や色や名利は厭離した人ぞや。

二一、山は離るれば離れるほど低くみえる。近づけば近づく程高く見える。御恩もその通りなり。

二二、御法義喜ぶなら、酒を止め女を止めといふと、迹(あと)すざりするから、酒を呑むなら呑め、兎に角信ぜよと、佛願を信じさせてみなされ。御法義の芽が出るに從ひ、三度の腹立ちが二度になり、御慈悲の力で世渡りが樂になる。

二三、近來は人の智慧が進んで來て結構な事であるが、智慧といふものは結構な物であるから是に就て注意しなければならぬ、世の中に火や水は結構な物で、一日も無くてならぬ物であるが、其火のために火災が起り、其水のために水害が出來る、智慧は火や水の如く無くてならぬ重寶な物なれども、其智慧から大事が起るです、御法義聽聞には特に邪魔になるものぢや。

二四、智慧といふものは道理に依(よつ)てひらけるもの、依て是までといふ限りはない、信といふものは實(まこと)、德能によりて發(おこ)るもの依て道理を知る方の智慧とは別にすべきものぞ。

二五、智慧は道理に向うて開(あ)け、慈悲は道理の外に成立つものぢや、子をもつ母は氣を付(つけ)なされ、子供のために

なる事は慈悲からは出來ぬ、只是(ただこれ)捨ぬ繋ぎ絲ぞ。

二六、如來は慈悲と智慧とを、兩手に持(もつ)て我々を救うて下さるのぢやから、有難いのよ、乃(そこ)で彌陀の大悲ふかければ、佛智の不思議をあらはしてと仰せられてある、如來の慈悲と智慧とを一丸(ひとまるめ)にしての、御廻向が南無阿彌陀佛ぢや。

二七、御助けに間違ひないから疑はれぬなり。御助けに間違ひないから稱へないで居られぬなり。

二八、他力には、衆生は受け込むより外なし、信より外なし。人形踊を見るべし。何もかも、後ろより絲を引く人があるから人形が動くなり。今も皆阿彌陀樣の獨り力と知るべし。

二九、十方衆生が御目當ぢやとて、わけうち頂く心にては、眞實の喜びが出ぬぞや。五劫の思惟も親鸞一人のためと宣へば、各々方も一人一人に引受けなさいや。近いところで申してみれば、日輪は世界中に一體なれども、あんた達の行く方について行き給ふであらうが。

三〇、歸入功徳大寶海の歸入とは飛込むこと。智慧のかたまり、光明の中へ飛込むなり。何やら云ふ書に出て居つた。兎が飛び出したので、それを逐うたところが、トクサの叢の中に逃げ込んだ。すると間もなく影も無くなつた。どうした譯かと探つてみたら、トクサで磨かれて兎が無くなつたといふことぢや。今も、光明の中へ飛込んでみると、惡業煩惱は悉く消えて無くなるのぢや。寒中に鍋の湯のたぎる中へ雪が降り込んでみれば雪の塊は出來ぬぞや。歸入功徳大寶海と光明智慧の中へ飛込んでみれば、惡業煩惱の塊は出來ぬのぢや。今、貴方達、身に引受けなされや。四十一段に到らねば、初地にならねば、この決定のできぬもの、この決定のできたは光明の智湯に、歸入と降り込んだから、淨土參りに間違ひないと、愚癡の奴が決定したものなり。この證

據ぢやから喜ぶべし。

三一、慈悲却つて仇となると云ふことがある。子供を可愛がり過ぎて甘いものばかり食べさせると病を起す。學校通ひを厭がるから休ませると馬鹿になる。

今、深く信ぜよと聞いて、深くと入れると慈悲却つて仇となる風情。深く信ぜねばならぬと力を入れると却つて仇となる。信とはまかせることなり。それを自力に張込むときは、自力できり込めばきり込むほど、他力が淺くなる。一寸入れば一寸だけ慈悲が淺くなる。深いと思ふが却つて淺いことになる。

三二、信心とは本願を疑はぬこと、本願に疑ひさへなくば、その外の思ひはどうあらうともよい。

三三、たのめ、助けるにあらず、子供に物をやるに、膝をなほせ、與へるといふにあらず、ただ與へるなり。ただ助けるから賴めと宣ふに、直らぬ心を直さうとするが惡しきなり。

三四、盃をうつむけて置いては、酒をつぎ込むことはできぬ。眞直ぐに仰向けにして置けば、いかな下手なつぎ手でも酒は十分に入る。心の盃を上に向けて本氣になつて聞きなさいや。必ず得らるるほどに。

三五、御本願を聞いて信じながら、いよ〳〵臨終の思ひになれば、何となくあぶない心地がすると申す人がある、其は恰かも激浪怒濤をみて、此大海がまんまと渡る事が出來るであらう歟と苦心する樣なものぢや、煩惱の起る相（すがた）を思うて危（あや）ぶみなばいつまでもはてしはない、怒濤に目を注がず、航海の大船をみれば不安心の思ひは決してあるまい、如來樣の手强き所を思ひなば心配はない筈ぢや。

三六、他人の物を我が物にするには、代價を立派に拂はねば貰はれぬ、所が親の物を貰ふには代價を拂はずに立派に我が物となる、此心が直らうと直るまいと、貰へるものは貰へるのが親の慈悲、他人の物はさうはゆかぬ、

他力廻向はここぞよ。

三七、迷ひを逃れて悟りを開くに且らく、二あり一には善根功德を積立て品物を貰ふ、又一方阿彌陀如來の御本願の約束にて貰ふのは、我が賢明や知識によるにあらず、只親ぢやから貰ふなり。

御淨土へ參らうと本氣でかかると、手許が氣にかかる、受け心、信じ心、しやんとせんのが氣にかかる、是が親の物を貰ふにあらず、他人の品を貰ふ樣に思ふから合點が行かぬのぢや。

彌陀本願の風呂入るには、我〻は善根功德の衣服（きもの）なき、裸身（はだか）ゆゑ脫ぐ世話も何も入らぬ。乃で（そこで）一切善惡凡夫得生者と善人も高からず、惡人も低からず、我〻の善惡は彼尊（あなた）の御助けには關せず。

三八、シナの古書に海月（くらげ）に由來眼孔なし、常に蟹眼に由て、游泳すると出てある、今之を事實として、吾人の海月には、三世を見るの智眼なし、依て阿彌陀如來の智慧光の御眼を拜借ではない、頂戴すればいつ思ひ出しても、御淨土へ參らせもらふ事の嬉しやと大安心をもて洞見する事が出來るのぢや。

妙好人の眞宗

眞宗信者の中に「妙好人」といはれてゐる一類の人たちがゐる。「妙好人」といふのは、「至上の幸福を摑んだ人」といふ意味である。この人たちの一般的特色は、その善良さ、無欲恬澹さ、信心深いこと、それから無學といふことである。卽ち特別な宗教的教育といふものも受けてゐないし、又、自分らの信仰内容について、理窟つぽいことは全くいはないのである。彼らの無學といふことがその特色の一つで、これが餘他の眞宗信者と彼らとをはつきり區別するものなのである。妙好人は無學ではあるが眞の眞宗信者である。彼らは理窟をいはない。知的に議論はしない。只ひとへに、自らの内に經驗したものを、日常生活の上に實踐してゆくだけである。彼らは自己表白をやる場合でも氣どらない。眞實心から出るままを述べる。それ故、妙好人の言辭は、心の奥底からぢかに湧き出るものであつて、彼らの信仰内容に直接につながるものである。眞宗が信者に對して働きかけ、又、信者に要求するのは、まさにこれなのである。

次の引用が自分のいはうとするところを説明するものと思ふ。これは田舍の一老母が書いた一種の自由詩である。老母は、彼女の許を去つて、東京で職人修業中の息子のために、これを書いた。彼女は自分の信仰で息子を教化したいと思つた。字が書けないので口授して息子に書取らせた。息子も亦あまり學問がないので、これを平假名だけで書

取つた。この中には地方訛が澤山出てくる。彼女は、嘗てかういふものを書いたこともないのであつたが、子を思ふ親の情から、親の心を知らしておきたかつたのであらう。彼女は北陸地方の一小都市に今なほ生存中である。名を森ひなといふ。一九四七年(昭和二十二年)にこれを書いた時には六十歳であつた。原文†はすべて平假名で、句讀もなにもないが、少し讀みやすくするために工作しておいた†。

○おもひだいては、きはいそいそと、
うれしあまりに、うたをかく。
われでかかれず、わがこにかかす、
ともによろこび、ふでをとる。

○おさないときより、まいりはすれど、
なんのきもなく、きいてゐた。
われのこころの、なやみのために、
おてらまいりに、ふみだした。

○きけばきくほど、ありがたうおもひ、
こんなおやさまあるものか。
まいる、まいると、しゆ〔う〕とにいへず、

しのびしのんで、てらまいり。

○われのちからで、でるとはおもうた、
そうじやなかつた、おやちから。
たりき、たりきと、おもうてゐたが、
おもうたこころが、みなじりき。
じごくきらひの、ごくらくのぞみ、
のぞむこころも、みなじりき。

○こうか、ああかと、はかりてゐたが、
はかるが(の)でない、ただのただ。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○わらが(自分が)、めくらのこしぬけゆえに、
おやの、ちからで、よがあけた。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○われとめくらを、めくらとしらず、
おもうたこころの、はずかしさ。

○となへるしようみよう(稱名)、われがとおもうた、
そうでなかつた、みだのよびごえ。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○じごくいちじよ(一定)と、おもうてみれば、
じごく、ごくらく、ようじなし。

○だれのおかげで、このみになれた、
ごかいさん(御開山)さま、れんによ(蓮如)さま、
しだいしようじよう(次第相承)の、ぜんちしき。
ごおん、とうとい(貴い)、なむあみだぶつ。

○あるは、ないはと、くろう(苦勞)はすれど、
あみだによらい(如來)と、ふたりづれ、

ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○あみだによらいと、おやこ（親子）になれど、
ときどき、ぼんのう（煩悩）が、でてならん。
ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。

○おもう（思ふ）まいとは、おもうてみれど、
おもうや、おもうほど、ましてでる。
ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。

○わがけ（我が機）、ながめりや、あいそもつきる、
わがみながらも、いやになる。
ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。

○いやになるやうな、ざまたれ、ばばに、
ついて、はなれぬ、おやござる。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○あみだによらいと、つきひをおくる、
いつの、なんどき、ひがくれようと。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○あみだによらいと、つきひをおくる、
いつの、なんどき、ひがくれようと。
ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。
ごおん、とうとい、なむあみだぶつ。

森†ひなさんは更に附記して「昭和二十二年一月二十三日記、年六十」とし、又、

○われのちからで、かいたのでない、
おやのちからで、かきあげた。

と書かせておいた。†

普通の読者にはちよつとわかりにくい言葉もあると思ふから説明しよう。

親或は親様といふ言葉は英語では適譯がない。これは父親でもあり母親でもある。兩者を同時に含んでゐる人格である。文法的にいふと、これには性もなく、數もない。親は彼(he)でもなく、彼女(she)でもない。そのいづれでもあり、兩者を一緒にしたものでもある。親はさういふ人格である。親は育て養ひ、保護し、さうして、子に對して全

責任を負ふ人格である。だから親は主でもなく、王でもなく、又、専制的な君主でもない。親は人を責め、人に懲罰を加へて、人間を永遠の業火の中へ投げ込むやうな者ではない。さういふ意味で、父性的よりも寧ろ多分に母性的人格をもつ者である。それは全能の神ではなくて、すべてを許し、すべてを包む慈悲即ち愛である。それ故、永劫の罰を與へる最後の審判者といふやうな概念は、親には當てはまらない。又、天上から降りたまふ主、榮光に輝ける主、王の中の王、主の中の主などといふやうな概念とも違つたものである。

次に親或は親様の概念をもつと詳しく説明しよう。様といふのは勿論敬稱である。

さて、親といふのは、一般には眞宗信者が阿彌陀をよぶときにつかふ言葉であるけれども、眞宗信者は、救濟者としての阿彌陀をよぶとき、それを阿彌陀とはいはずに、親といふのである。さうしてその際、救濟者としての阿彌陀の觀念の中には、前に述べた親の觀念が入つてゐるのである。

阿彌陀は「永遠の生命」(無量壽)であると同時に、「永遠の光」(無量光)である。阿彌陀の梵語 amitābha の意味は「盡きざる光」といふ意味であり、「永遠の生命」には amitāyus といふ別の言葉がある。然し、眞宗信者にとつては、阿彌陀は前記の二つ、即ち無量壽と無量光とを一緒に備へてゐるものであり、而も理想的な人間味とでもいふべきものを多分にもつてゐる人格である。妙好人がいふ親様の阿彌陀は、いかめしく上から凡夫を見下してゐる者でなくて、凡夫の中へ這入つて凡夫と同じやうに泣き笑ひする、いかにも人間味豊かな人格である。さうしてかういふ宗教的感覺が妙好人の特色である。妙好人は彌陀をまつりあげてしまふやうなことはしないのである。さうすると、彌陀は近寄りにくいものになつてしまつて、彼らから遠のいてしまふのである。

かういふふうに見てくると、阿彌陀は基督教の神とは全く違ふ。神は妙好人のいふ阿彌陀のやうに親しい人格では

ない。これにひきかへ、阿彌陀は、高い臺の上に坐つて遠くから拜まれ、我々凡夫の中へ降りて來ないやうなものではない。それは我々が親しく話しかけ、それと話しあふことができるやうな人格である。彌陀は、我々のことをよくわかつてゐるので、我々凡夫の內外の苦しみをよく察してくれるのである。彌陀は我々凡夫と同じやうに苦しむ者なのである。彌陀は、我々の外に立つて、我々に憐みをかけるやうな傍觀者ではない。それは我々の中にあり、我々とともに在つて、我々自身のやうに苦を感ずるものである。それ故に、彌陀は、我々の中にあつて働き、この矛盾の世界に屬する者としての我々の中に內在してゐる欲情を打破して、我々を高めることができるのである。又それ故に、矛盾の存在として、肉體に附隨してゐるあらゆる惡を離れることのできない我々ではあるが、それにも拘らず我々は彌陀の功德を分け與へられ、惡業から逃れさせてもらへるのである。我々凡夫は弱くみじめなものである。おそらく最もみじめな被造物であらう。然し、そのみじめな我々も、彌陀の(他力の)助けによつて、この世ならぬ喜びを味ふことができるのである。

眞宗においては、自力は他力と絕對の對立において立つ。自力は何事をもなしとげえない。自力の所爲には常に惡が附き纏ふ。さうして惡業を積み重ねていつて、その結果に苦しむといふことになる。自力がいかにこれから逃れようともがいても、或は自力がいかに巧妙に自己救濟の計畫をはりめぐらしても、とてもその目的を達することはできないのである。自らを超えるといふことは、元來自力ではできないことなのである。それにも拘らず、自力が、自分の力の限界を知らずに、どこまでもこの空しい努力をつづけるとしたら、結局自己破滅に陥るよりほかない。佛教的にいへば、地獄へ眞逆樣に落ちるといふことになる。基督教的にいへば、永劫の業火の中に投げ込まれるといふので

ある。それ故、眞宗では、この自力こそ、眞先に、且つ徹底的に、打破られ、打捨てられねばならぬといふのである。然らば、彌陀は永遠の惡業から我々を救ふのに、どういふふうに我々に臨むのか。もし自力が自己破滅を招き、つひに我々を惡道に陷し入れる以外の何物でもないとすると、我々をそれから救つて、極樂淨土につれて行かんがために我々の中へ這入つて來る他力のための場所は、どこにあるのか。自力と他力との間の割れめは、どういふふうに架橋されるのか。このやうな疑問が次々と起つてくる。論理的には、この架橋は不可能である。

眞宗は、それ故、自力の方からこの割れめを充たさうとはしない。元來、自力はこの仕事に對しては全く無力なものである。といつても、自力はなか〳〵初めから自己の限界には氣がつかない。自力が自己の無力をさとり、自分を捨てて、謙虛に他力の聲に耳を傾けるのは、自力が常に自分とともに働き、自分の背後に働いてゐる他力の存在に氣づくときである。この心的事實が愚かにも自力から出るものだと思ひこむことは、とんでもない間違ひである。さうなれば彌陀の救ひを逃してしまふ。彌陀の救ひを強く求めてゐるときでも、自力は自分が他力を動かすのだと思ひこむ。これが自力の增上慢で、その恐ろしいところなのである。自力が自己の限界に氣づかず、どこまでも我を張るといふのが自力の自力たる所以なのであらうが、そこには救濟も解放もない。ところが、他力が、自力の全領域において、卽ち自力が自己矛盾に疲れ果てたところにおいて、自己肯定をすると、これを經驗した個人およびその個人と外界との關係の全秩序が、百八十度の轉換をやるのである。卽ちすべてが逆轉し、新しい樣相を帶びてくるのである。さうなると、自力は初めから無力なものであつたのだ、それは他力によつて存在してゐたものだといふことに氣がついてくる。又、自力が他力の救ひを求めたとき、自力をしてさう願はしめたのは、自力ではなくして實は他力であつたのだ。自力はもともと他力の意志に從つて動いてゐるものである。彌陀の救ひを願ふといふことは、實は他力の仕

業であつたのだ。云ひ換へれば、他力は、自力をしてさういふ方向に動かすことによつて、自分自身を救つたのだといふことがわかつてくる。自力が、その遭遇するあらゆる不幸から、自分の力だけで逃れようともがけばもがくほど、益々不幸の淵に沈んでゆくといふことになるのだが、自力がそこで他力を自覺すると、自力の今までの努力も、實は自力をして彌陀の腕の中に安らかに休ましめんとする他力の慈悲であつたのだといふことになる。自力が自分をのみ主張するといふことは、自分の親である他力から離れようとすることであるが、自力がいくら離れようとしても、他力はそれを追ひかけて、つひには摑まへてしまふ。さうして絶對者の腕の中に休ませてくれるのである。かういふ悟りが實現するのは、自力が力盡きて他力の前に身を投げ出したとき、即ち自力が自己の所有と考へてゐたものをすべて投げ捨ててしまふときである。それ故、悟りは無一物の自覺であるといへるのである。

自力と他力とを絶對的に離してゐる割れめといふものは、自力が自分のことだけに腐心し、自分一人の力で自己救濟を達成せんとするときにだけ、存在するのであつて、そのやうなことは何にもならぬといふことがわかれば、割れめに橋を架ける必要はいらなくなつてしまふ。何故かといふに、さうなれば、元來割れめといふものは存在しなかつたのだ。それは自力のつくつた蜃氣樓であつたのだから、自力が除去された今は、その蜃氣樓の割れめも亦消えてしまふといふことになる。即ち、自力はもともと他力とともに在つたわけであり、他力の中に在つたわけであり、もつとはつきりいへば、自力が他力で、他力が自力であつたわけである。この事實の自覺が悟りであり、淨土往生である。悟りの體驗内容をかういふふうに説明してみると、前記の森ひなさんの歌の意味も理解できるやうである。

森さんはいふ、

○じごくいち(一)じょ(定)と、おもうてみれば、
　じごく、ごくらく、ようじなし。
　森さんのいはうとするところは何か。自分の行末が地獄でも極樂でもよいといふのはどういふわけか。もし地獄必定としたら、彌陀の助けで、そこから逃れようとはしないのか。彼女の意識は常に淨土を願はないのか。
　論理的にいふと、人間は本來自己救濟に無力なものであり、地獄必定ときまつてゐても、なほその運命を避けようとするのが人間の人間たる所以であるのだから、この妙好人といへども、自分の運命を打破るのに全力を盡くすべきである。さうでなかつたら、人間は絶望の淵に陷つてしまつて、氣ちがひになるか、でなかつたら放縱な生活に浸つて、つひには自己破滅に墮ちてしまふといふことになるだらう。にも拘らず、この妙好人は前記のやうな驚くべき確信にどうして達したのであらうか。
　知性の面に止まるかぎり、かういふ疑問が次々と起つてきて、而もこれらの疑問がすべて、知性の當然な要求であるやうに思はれよう。
　然し、ここで想起すべきは、彼女は論理家ではなく、その言葉は、何らの知性的思索を經ずして、經驗そのものかららぢかに吐き出されたものであるといふことである。地獄一定といふ初めの一節は、地獄極樂用事なしといふ第二節の言葉と、内面的、體驗的つながりこそあれ、論理的なつながりは全く無いのである。この場合、我々の通常の論理を當てはめることは、全く的はづれである。森さんは、内面にぢかに理解した事實、經驗した事實をいつてゐるのであつて、知性的な假定又は要請の心持を歌つてゐるのではない。これはよく心にとどめておくべき事柄である。
　妙好人森さんの歌を、我々の知性的な胃袋にとつてもつと消化しやすくするため、眞宗の教理に從つて一つの說明

を試みてみる。眞宗によるとかうだ。極樂淨土といふものがどういふもので、どこにあらうと、我〻人間はすべて有限相對の存在であつて、而も我〻の中には淨土に往生できるやうな善根は何一つ無い、と。

有限であるといふことは、卽ち汚穢であり、不淨といふことである。從つて、不淨なものは、あらゆる汚穢を超越してゐる淨土からはつきり締め出されねばならぬ。淨土にもしちよつとでも有限や相對、卽ち業や罪の痕跡があれば、それは淨土ではない。人間が人間であるかぎり、人間は、惡業を犯しつづけて、さうして地獄行きの種を積んでゆくことであらう。これから逃れることもできず、又、別の道を見出すこともできない。我〻の存在を構成してゐるこの矛盾的自我は、自己の破滅か再生かのこの深淵の前に立たされたとき、自らそれを跳び越えることもならず、全くなすすべもない無力な自分を見出すことであらう。

我〻が知性に從ふかぎり、卽ち自力を働かすかぎり、知性は自己の限界を見ることはできる。が、知性はそこまでである。それ以上は何ともできない。自分に對して立つてゐる絶壁の前まで行くことはできても、それを突き破ることはできないのである。眞宗の言葉でいへば、我〻の汚れた、罪深い、業に縛られた存在は、自分を超えるには全く無力である。それは地獄必定であるといふのである。さうして、かういふ精神情態に追ひこまれると、信者はそこで突然一つの大轉換を經驗するのである。卽ち、もう自分にも、外界の事柄にも、心を煩はす必要がなくなるのである。自己の限界、自己の不淨、罪業の生涯などはさもあらばあれといふことになるのである。これまで自分を脅迫してきたあらゆる心勞・煩悶・自己呵責などは、もはや自分を惱まさなくなるのである。といふのは、かういふものはすべて、自分に內在する限界を自分で超えようとする自力のもがきから出て來るものであるからである。のみならず、そのとき、それまでは豫想もしなかつた或るものが現はれて來て、自力を彌陀の他力の中へ移し入れてしまふのである。

他力は全く思ひもよらぬ所から單獨でやつて來る。卽ち他力は自力の推理・想像・豫測・工夫などとは全く無關係である。それらを全く超えてゐる。さうして、その無關係の所、超越してゐる所から、自力の中へ斬りこんで來るのである。それ故、他力とよばれるのである。この他力が自力を全く置き換へてしまふのである。自力が自分の中に自分の根をもつてゐると考へてゐるかぎり、煩悶と苦難は斷ち切れない。が、一度他力が人間の全存在を占領すると、自力は——その場になつてさういふものがまだあるとしても、それは——人間にとつて、もはや何の意味ももたないものになつてしまふのである。

要するに、淨土と地獄とを分け、一を求めて、他を避けようとしたのは、自力の働きであつたのである。他力が自分の存在の主動力になると、それ以後に自分のなすべきことが何かあるとすれば、それは、他力をしてその行かんとする所を行かしめるよりほかないわけである。卽ち他力の計らひに身を任すことである。その他力の計らひがどういふものであるか、一か又は多か、さういふことはわからない。自力の推量でそれをはかることはできない。普通は自力でそれをはからうとするのであるが、必ず失敗して何も見出せないのが常である。自力が自力であるかぎり、結局それは無力な存在である。かういふ確信に目ざめるのは、他力が自力の全領域に滲透してくるときである。この滲透をうけて、自力は未だ消極的ではあるが始めて自己の眞の意味を悟るのである。

ここで一言いひたいことがある。他力が自力の全領域を占めるといつても、自力の働きが全くなくなつたといふ意味ではない。自力の働きはあるのであるが、それは以前とは違つて自己中心的ではなく、あたかもあつてなきが如くに働くのである。働いてゐないかの如く働くのである。働きの中心は他力に移つてゐるのである。他力が自力の中を

貫いて自力を働かしてゐるのである。それ故、働いてゐるのは自力であるが、働かす主體は他力である。さうしてその主體が前景に出て來るのである。それで、自力はあつてなきが如く働くといふのである。これを基督教的表現に移せばかうである。

「兄弟よ、われ之を云はん、今より後の時は縮れり。されば妻を有てる者は有たぬが如く、泣く者は泣かぬが如く、喜ぶ者は喜ばぬが如く、買ふ者は有たぬが如く、世を用ゐる者は用ゐ盡さぬが如くすべし。此の世の狀態は過ぎ行くべけれればなり。云云。」(コリント前書、第七章、二九―三一)

これを佛教の言葉でいふとかうである。

世界の事物にはすべて我體(エゴ・サブスタンス)といふものはない。即ち自分自身の主體といふものをもたない。一切は不斷に變化するものである。それ故、個個人にも亦自我といふものはない。何故かといふに、人間も亦變化に屬するものであるから。變化するものはすべて、獨立し自分で存在してゐるものではない。いはばそれは永久不變に存在するものではない。それ故、慰藉と安息と永遠の幸福を見出せるやうな場所をここに求めることはできない。時は待たない。世界は變りゆく。如何なるものの中にも、不變の自我といふものはありえない。すべては自らの力でどうすることもできぬ法則に屬してゐるものである。それ故、自力といふものがあると考へることは妄想である。この世の一切のものが他力を俟たず、いかにも自由に、自力で獨立に存在してゐるやうに見えるのは、實はすべてが他力に支へられ、他力に照らされ、他力の影を宿してゐるからにほかならないのである。

かく他力に支へられてゐながら、もつとはつきりいへば支へられてゐるが故に、人間の意識といふものは常に自己欺瞞に陷るのである。即ち自分の姿に欺かれるのである。さうして自分は力のあるものだと思ひ誤り、大いに自己肯

定をやるが、すぐに行きあたつてしまふ。さうして、意氣銷沈し、自分を無力なもの、情ないものだと思ふ。かういふ心理的堂堂めぐりといふか、精神的動搖といふものが、妙好人の心理の中に往來するのである。然しながら、意識が一度他力――實は、それはもともとそこに居たのであるが――によつて占められるや否や、妙好人はもはや以前のやうにさういふ動搖に煩はされない。自分が他力を意識したといふこの新しい事實が、その精神生活の中に一つの革命を生むのである。卽ち一つの新しい道が開かれるのである。心理的動搖は人間であるかぎり起るであらうが、然しそれはその根を失つてしまふ。さうしてかういふ確信が出てくる。自分は有限な存在としてどうしても罪業の絆から逃れることはできぬ。それで地獄必定である。けれども、それと同時に又、自分は他力の手の中に攝取されたものとして、地獄を恐れはしないし、又、强ひて極樂を望みもしない。他力の導きに從ふまでで、どちらへ行かうと阿彌陀様任せだ、と。妙好人はこのことについては、實にしつかりした決定的な確信をもつてゐる。妙好人にあつては、自分の一擧手一投足、自分の生きてゐること、自分の全存在はすべて、阿彌陀の他力の中での出來事であるのだ。かういふ信心のもとに、妙好人は、あたかも世の中に生きてゐないかの如く、生きてゆくのである。あたかも、どこからともなく浮び出て、どこともなく去つて行く雲のやうなものである。妙好人は、いはばこの移り變る世界の中を、その移り變るがままに、漂うて行くものである。と同時に、それを構成してゐる諸條件の必要がなくなれば、自らも亦解消してしまふ、はかない肉體をもつたものである。

それ故、妙好人は自己の有限面に面したときは自己嫌惡を感ずるが、それだからといつて、決して、失望落膽に陷つて、いはゆるニヒリズムに墮することはない。何故かといふと、次の瞬間に、或はもつと適切にいふと、それと同時に、永遠の面に導かれるからである。有限と無限、時と永遠――かういふものは一つの楯の兩面であり、兩者は共

存してゐるものであり、相互に貫きあつてゐるものであつて、一は他なしではありえないものである。かういふと、永遠や無限といふものは、時や有限なるものがなくてはありえないもの、さういふものを俟つて始めてありうるものだと考へるが、さういふ意味ではないのであつて、人間の知性が自己を超えたものを考へると、どうしてもさういふ表現をとらざるをえないといふことなのである。即ち人間の知性で絶對なものを説かうとすると、有限と無限、時と永遠といふやうな對蹠の上で話しするよりほかないのである。もう一度いふと、絶對が人間の分別の上にもたらされると、さういふ相對的條件のもとで自分を髣髴させるよりほかないのである。さうして、人間は元來さういふふうに出來てゐるものなのである。それ故、妙好人は自己の宗教經驗に表現を與へようとするときは、いきほひ、時間的經過の上にあらはれる、人間の知的反省作用の道をとらざるをえないのである。それで森さんはいふ。

○あるは、ないはと、くろうはすれど、
　あみだによらいと、ふたりづれ、
　ああ、ありがたい、なむあみだぶつ。

○あみだによらいと、おやこになれど、
　ときどき、ぼんのう(煩悩)が、でてならん。
　ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。

○おもうまいとは、おもうてみれど、

おもうや、おもうほど、ましてでる。
ああ、はずかしや、なむあみだぶつ。

ここに妙好人(又は神祕家)の陥りやすい、又一度陥つたら容易に拔け出すことのできない危險な穽がある。即ち、自己の有限性・罪業性をうしろへ押しやつてしまつて、自分を無限絶對なものだと思ひこむことである。これが危險な陥穽である。この分別・妄想を突破らないと、その人間の行爲は、隨分と、不羈奔放、我儘勝手になり、道德的にも社會的にも有害なものとなつてしまふ。さうしてつひには反省なき狂信者となり終つてしまふのである。かういふ例は澤山ある。

これはその宗教的經驗が、バランスを缺いてゐるからであり、靈性的洞察の檢討を十分經てゐないからである。もし彼らの洞察が深く且つ徹底的であるなら、有限卽無限の一面を見るのみならず、無限卽有限の一面も亦見逃さないはずである。さうして、人間が自己の弱さを意識し、意識の有限性を自覺するのはこの故だといふことに氣づくはずである。肉體に縛られた生活といふものは、常に惡への道を歩んでゐるものであつて、斷えず貪・瞋・癡の三毒を犯し、その結果地獄へ墮ち、極樂へは到底行くことのできないものである。けれども、さういふ三毒の煩惱をもち、あらゆる罪障・罪業をもちながら、同時に他力の現前を意識するのである。さうすると、自己の有限性と罪業性を恥ぢながら、同時に他力を喜び、歡喜に包まれてしまふ。妙好人の心の中には、悲しみと喜び、恥しさと感謝、情なさと幸福といふ對照的感情が、獨得の諧調を以て、まじりあひ、溶けあつてゐる。妙好人の意識は、對立的な感情の戰場ではなく、兩個の感情が相互に許容しあひ、巧みにまじりあひ、同時に溶和しあふ遊戲場である。

他力の現前を意識し、無限の昂揚感——この感じは一時的であつて確實性のないものだといふことを忘れてしまふ

ほどの昂揚感――にとらはれてしまふのは、未だ他力と自力の意味を十分確認するに至つてゐないからであるといへるのである。何故かといふに、さういふ昂揚感はそれも亦自力のなせるわざであつて、それが自己の無力無能・情なさ・仕様なさなどといふ感じを伴はないと、所謂る氣儘勝手な行爲に走り、つひには狂信に陥つてしまふことになるからである。妙好人はこの點についての斷えざる自己反省を忘れない。次に掲げる才市の歌を見よ。

○さいちや、しやわせ。
あんじ、煩ふこともなし、
ねんぶつ稱へることもなし。
あなたお慈悲にすくわれて、
御恩うれしや、なむあみだぶつ。
なむあみだぶわ、
ねてもなむあみだぶつ、
起きてもなむあみだぶつ、
行往坐臥のなむあみだぶつ、
働くもなむあみだぶつ、
帳面つけるもなむあみだぶつ、
何の中からもなむあみだぶつ、
ざんぎ（慚愧）をしてわ、なむあみだぶつ、

喜んでわ、なむあみだぶつ、
ざんぎをしてわ、なむあみだぶつ、
よろこんでわ、なむあみだぶつ。

かう書きつけたノートの上方に更に注を加へて曰く、

○よろこびをあてにするでなし、
よろこびわ、けゑて(消えて)逃げるぞ。

又かういふ歌もある。

○これさいち、
よろこびわ、あてにわならの(ぬ)、
けゑて(消えて)にげるぞ。
にげぬ御慈悲わ、親の慈悲。
なむあみだぶに、心とられて、
これにさいちが、たすけられ、
御恩うれしや、なむあみだぶつ。

外部から見るところでは、妙好人の心の中には三つの要素があるやうである。卽ち他力と自力と兩者の混合とである。それで、妙好人の意識が他力によつて占領されると、そこには他力のほか何ものも働いてゐないやうに考へられる。一應はさう考へられるが、事實はかうなのである。當人は依然として煩惱をいだき、さうしてそれと同時にその

ことを恥ぢてゐるのである。才市はこの間の消息を歌つてゐる。全く自分には愛想がつきたといふのである。

○こころも、じやけん、み(身)もじやけん。
つの(角)をはやすが、これが、わたくし。
あさまし、あさましや。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

又曰く、

○わたしや、あさまし、
どろのくらやみ(暗闇)、とりゑなし。
てんちの闇で、ぶらぶらと、
墮ること知らずにくらす。
ぶらぶらと、世をすごす、
このあさましが。

このやうに自責の念に満たされてゐるところを見ると、才市の安心はどこへ行つたのかと思はれようが、我ら日常生活の上では、安心なるものが別に在るわけではない。生活そのものの中に在るのである。それでかういふ歌と同時に又次のやうな歌も出來るわけである。ここでは才市の意識は全く他力に占領されてゐる。

○なむあみだぶわ、
月日のごとく、朝日のごとく、

こころほやほや、身もほやほや。
ここで一服しませうや、
おもしろいな。
なむあみだぶつ、なむあみだぶつ。

又曰く、

○さいちや、このたび、しやわせよ、
あく(惡)もとられ、自力もとられ、
疑ひもとられ、みなとられ、
さいちが身上みなとられ、
なむあみだぶつをただ貰うて、
これで、さいちが苦がないよ、
これが(で)浄土にいぬるばかりよ。

斯の如く眞宗信者の心を占め、信者をして善惡の絆から解き放ち、自分の運命がどういふものであらうと、それに満足してゆかしめるといふ他力とは、一體何であらうか。又、阿彌陀の不可思議力を招きよせる一種の呪文のやうに見えるあの南無阿彌陀佛は、一體何を意味するのであらうか。

かういふ疑問が出てくると思ふ。かういふ問ひを明らかにするには、眞宗の基本的教義を説明する必要がある。同時に、讀者としては、佛教に關する或る程度の知識がなくてはならないし、著者としては、印度、シナを通つて發達

してきた長い歴史をもつ大乘佛教思想についての組織的な知識がなくてはならない。が、この論文ではさういふやうな佛教哲學に關する詳細な研究はやつてゐられないので、ただ眞宗教義の概括的な解說で滿足するよりほかない。

眞宗の信者がいふ他力には、一見基督者のいふ神に相通ずるものがある。が、兩者は實は全く異なる內容のものである。卽ち、眞宗の他力は基督教の神觀念と表面的には全く同じやうなものに見えるかもしれないが、前者は本質的にどこまでも佛教的な觀念である。さうして兩個の觀念の差違は、そのまま東洋と西洋との差違なのである。

他力と自力とははつきり對立する。前者は萬能であるが、後者は無力である。兩者の間に共通のものは何も無い。兩者の間に橫はつてゐる絕對の裂けめは、架橋できないのである。かういふふうに兩者が二個の相對立する觀念として我〻の意識の前面に現はれてくるやうになるまでには、非常な知的、人格的苦鬪を經なければならない。

我〻人間は理性的動物だとされてゐる。然し、何か自分の注意を惹くものについて斷えず思索をめぐらし、その思索を極度にまで追ひつめてゆかうとすると、理性といふものは限られたものであるといふことがわかる。我〻は四方八方から厚い神祕の雲に圍まれてゐるのだといふことを認めざるをえなくなる。我〻の思考が內部の世界に向はうと、外部の世界に向はうと、大した違ひはない。いつも神祕に突き當るのである。理性は、本質的に、神祕の投げかけるあらゆる問ひを、解きつくすことは、できないものなのである。理性には明らかに限界があるのである。理性はこれに氣づかなければならない。理性がこれに氣づくためには、理性以上のものの出現を待たなければならないのである。

知性が適當に調整され、自らに割當てられた本來の役割に氣づくと、自力卽ち知性は、他力と自分とを對立させ、他力の權威までも奪はうとした向う見ずな自己肯定を止めるのである。然し、不思議にも、人間の心は斷えずさういふ間違ひを犯すやうに出來てゐるのである。さうして、人間の心はさういふ間違ひを犯すやうに出來てゐるが故に、

一度他力の侵入をうけると、その力を絶對的に受入れるのだといへるであらう。事實をいへば、初めから自力といふものはなかつたのである。我々の中に働いて、我々を宗教的に動かすのは、すべて他力であるのだ。が、人間は、自己および自力に幻滅を感じ、その限界に氣づくまでは、この事實を悟らないのである。この悟得はすべて他力の仕事であり、自力はそれに何らの關係もないといへるのである。が、自力はいはばそれへの機會を與へたとはいへるのであらう。それ故、悟りは他力がその上に自らを映す一種の幕だといつてよい。が、ここでも、幕そのものも亦他力の造作だといふことを忘れてはならない。何故といふに、他力は自分の姿を何かの上に投げかけたいのだ。それで、他力は人間の意識の上に自分の姿を投げた。意識といふ幕もすべて用意して。それ故、我々人間はこの地上において他力の姿を瞥見することができるのである。

基督教の言葉でいへば、初めに神が居て、その神が自分の姿を見たいと思つた。神はいつも自分一人で居るのを寂しく思つたのであらう。それで話相手がほしくなつた。かくして人間は神の思ひの中で創られた。それ故、人間は神の思ひが投じた影なのである。人間がその從屬的な影の地位に止まつてゐて、自己を超えたいといふ願ひを懷かなかつた間は、すべてが平穩であつた。ところが、人間は自己に反逆するやうに創られてゐた。それで不幸にも神の思ひのままに從はなかつた。人間はそこで反逆を企てた。悲劇はそこから起つてきた。

神は、この思はざる事態の進展を見て、それについて責任を感じた。そこで人間に對して憐みを感じだした。神は、この人間の罪を贖はんがために、自分の一人子をこの世界に送り、その子を十字架にかけた。いはば、神は自分の愚かさを贖つたわけである。卽ち、神が自分の姿を見たいと思つたことそれ自體がそも〳〵の誤りであり、愚かしい行爲にほかならなかつたからである。然らば神は何故に永遠の孤獨に止まることができなかつたのであらうか。この問

ひは人間としては尤もである。が、神の犯したこの愚かさは、宇宙の最も大きな神祕であるのだ。人間が人間であるかぎり、知的に納得のゆくやうにこの問題を解くことは、人間にはできないのである。聖なる靈交や啓示だけが、この問題に解答を與へるのである。けれども、自他の觀念に捉へられてゐる人には、それらの體驗は訪れて來ないのだ。何故といふに、人間と神とを隔てるのは、この自他の分別であるからである。それで、眞宗信者はかういふ、自他の分別といふものは自力から出てくるもので、それが神と人間との間に鐵のカーテンを置くのだ、それ故、神の愚かさの意味は、自力に縛られてゐる者の心には、決して啓示されないであらう、と。

神の愚かさの意味といふものは、人間の知性で說き明かすことのできない不思議である。それ故、神とともに語り、聖愚の意味を知るために人間にできることといへば、人間のさういふ有樣、さういふふうに創られた人間の構造といふものを、そのまま受入れることよりほかにはないのである。卽ち、人間といふものは、實は他力的に構成されてゐるものだといふこの事實を、そのまま認めるよりほかないのである。ここでは、いかに自力をふりまはしても、何にもならないのである。人間存在の根本義、神の聖なる愚かさ、他力といふものを極めようとすれば、いかに人間の小さき知性をふりまはしても、何の役にも立たないのである。なるほど、知性はいくらか神性を宿してはゐる。それは事實である。が、それは神性を宿してゐるといふだけのことで、それ以上のものではない。それは神性そのものではない。元初の光ではないのである。知性が神性を反映するのは、神の聖なる愚かさの故である。云ひ換へれば、神の愛、世界の創造者、一切衆生の親樣の慈悲の故なのである。

前にもいつたやうに、親は父母兩親の愛をあらはしてゐる。その生殖力を指すのではない。親といふものは絕えず子の幸福に心を碎く者である。佛敎徒が神を親とよぶならば、神はさういふ意味內容をもつたものになるのである。

佛教徒はさういふ神様をありがたく思ふ。何故かといへば、その愛・慈悲・愚かさは無限にして盡きざるものであり、人間のあらゆる過失卽ち貪・瞋・癡の三毒もろともに、我〻をその腕の中へ攝め取つてくれるからである。三毒は人間から離れないものである。それが人間といふものをつくつてゐるのである。人間は三毒の塊だといつてよいのである。親様は我〻に、さういふ汚穢を離れ罪業を洗ひ淨めて來いとはいはない。三毒の罪障は、いかに我〻が自力を盡くしても、到底我〻から離れるものではない。そのやうな罪障から我〻を救ひ出す力は、他力の親様からやつてくるのである。他力の親様は、實際は斷えず、我〻人間を追つかけまはつてをられるのである。他力の親様はいつでも我我人間の中に住んでをられるのである。けれども、自力が自分の力こそ救濟と正覺の仕事をなしとげうる唯一のものだと考へると、我〻の目は曇つてきて、我〻に內在する他力を見失ひ、その呼び聲を聞きにがしてしまふ。眞宗信者にいはせると、我〻は親から逃げて行くのに、親様は我〻を追ひかけてつひに捉へてしまふのだ、と。事實、我〻人間はいつも親から離れようとしてゐるのである。にも拘らず、親は離れようとする我〻をしつかり捉へて放さうとしない。我〻が親様を振り放さうともがけばもがくほど、親様は益〻堅く我〻を抱く。それはちやうど、親の腕の中にゐる子供に似てゐる。あばれればあばれるほど、母親は子供を自分の胸にしつかりと抱きかかへる。これは親の愛から自然に湧き出る行爲である。さうして、これが、我〻人間の經驗しうる最も崇高な生の矛盾であらう。自力や知性ではとてもかういふ矛盾は理解できない。自力分別の幕が我〻の眼前から拂ひ除けられて始めて、我〻はこの矛盾の神祕の內奥を窺ふことができるのであり、さうして、この神祕は人間の意識が目ざめる前から旣に存在してゐたものであつて、親様はこの生の祕密を人間に知らせるために働いて來られたのだといふことを悟るのである。

眞†宗教義については、前述した以外に、更に詳しく説明すべき事項が殘つてゐる。次にそれを簡單にいはう。先づ

重要な點を五つ擧げる。㈠功德廻向、㈡業と慈悲、㈢名號の不思議、㈣祈り、㈤娑婆と淨土。

これらの五つの項目は實際は相互聯關的なものである。それで一つを取上げれば、他の諸項もそれにつれて浮きあがつてくるものである。例へば名號不思議といふことは非常に大きな宗教的問題であるが、この問題を云云すると、自然に他の項目についても言及せざるをえないのである。それで、一つの項目は他の諸項目を待たなくては完全に説明できないといふことになるのである。眞宗の要點は、彌陀の名號、卽ち彌陀の招喚を聞くことにある。これが體驗されると、その信者を迎へるために、淨土に又一つの蓮の花が新しく開くといはれるのである。

然らば阿彌陀の名號とは何を意味するのか。彌陀の名號を聞くことは、我〻にどうしてできるのか。名號は我〻の淨土往生とどういふ關係をもつてゐるのか。

名號といふことと關聯して起つてくるこれら一聯の疑問は、名號そのものが聞受されるとき始めて解けるといつてよい。單なる知性ではこの問題の説明はつかない。或は反つて人を混亂さす結果に終るであらう。自分は自分の立場からその説明を試みてみようと思ふ。我〻の經驗はすべて思想の分野にもたらされなければならないからである。卽ち、經驗は、それが一つの思想とならないかぎり、嚴密な意味で、經驗とはいへないと思ふからである。

名號は阿彌陀と我〻衆生との間の深淵をつなぐ橋である。この深淵は普通では渡れない。我〻衆生は、道德的にも、知性的にも、我〻の力でそれを渡る手段をもつてゐないものである。その深淵に直面すれば、力なくその前に立ちつくすよりほかないのである。我〻は自分の前にあるものが何であるかさへも知らない。それは何ともいつてみやうのないものである。而も面倒なことは、何か内から我〻をつついて、その深淵の中へ飛込めといふ衝動のあることである。云ひ換へると、その中へ飛込んで何かを摑むまでは、心の平和は得られないといふことである。けれども、我〻

は、自力でその中へ飛込むか、それを飛超えることが、どうしてもできないのである。ここにおいて我々は絶體絶命の場に立たされることになる。

この衝動が絶對的なものなら、何もここで躊躇する必要はない。いきなり飛込んで、後は成行きにまかせればよいのである。が、實際はさうはいかない。我々がそこで立止まつて躊躇するといふことが、即ち衝動の衝動たる所以なのである。衝動といふものは、あれを擇るか、これを擇るかの選擇と躊躇を含んでゐるものである。動物の本能的、直線的衝動と違つて、人間の宗教的衝動は、さういふ矛盾性・相對性・循環性をもつ圓環的働きなのである。人間はここでディレンマに面する。さうして最後の決斷をしなければならなくなる。

ここで一つの不思議が起つてくる。即ちどこからともなく呼び聲が聞えてくるのである。後に至つて、そのときのことを振返つて、それに知性的説明を與へようとするとき、それを、彼岸だとか、他力だとか、阿彌陀だとかよぶのである。

さて、この呼び聲が卽ち彌陀の名號なのである。呼び聲が聞えたといふことは、彌陀の名が語られたといふことである。何故かといふと、名をいつたのは、我々ではなくて、彌陀自身であるのだから。彌陀が自分で自分の名を呼ぶといふことは、これを人間の知性の上へ持つてきていふと、この生死の娑婆を離れた彼の岸から我々に届いた彌陀の救濟の呼び聲となるのである。これが不可思議といふことである、分別・知性を超えた神祕である。この不可思議の名號が、絶對と相對との間にある、渡ることのできない深淵に、橋を架けるのである。さうして、この橋が彌陀の方から架けられると、知性的には不可能であつたことが、體驗の事實となるのである。さうなると疑問といふものはすべて消えてしまふ。さうして我々は、自分に對しても又外界に對しても、家に歸つたやうに打ちくつろいだ、安心し

落著いた心持になるのである。

正三禪の特色

鈴木正三道人の禪は、日本禪思想史上、特異の色彩を放つものである。傳統思想に始終するものは、正三禪を異端視するかもしれない、又はこれを輕視して顧みないでゐようとするでもあらう。が、いやしくも一心の誠をつくして人生の大問題を解決しようと努力した人は、如何なる系統又は無系統の人であつても、その云ふところ、その經驗したところに對して、耳を傾けるのが、眞摯な學人のなすべきところであらう。

正三禪には幾多の特徴がある。彼は誰の禪を繼承したとはいつてゐない。多くの禪匠に參じたことはあつたが、誰に對して殊に心を傾けて參禪したとはいつてゐない。彼は、自分の問題の解決に忙しくて、あの公案はわかる、この公案はわからぬなどと、看話禪者のやうに公案に捉へられない。彼は自分の求めるところはどこにあるかを知つてゐた。「各々は佛法好也。我は佛法を知らず。只死なぬ身となること一つを勤むるばかり也」(驢鞍橋、下、十二)と、彼はいふ。又、「只牙咬をして死ぬこと一つを窮むること也」(同上)ともいふ。正三禪は、日日の生活の上で、「死習ふ」ことを體得するところに在つたのである。これが彼の修行であつた。『驢鞍橋』の到る處で彼は死に言及してゐる。「我は死がいやなに因つて、生通にして死ぬ身となりたさに修行はする也」(上、十八)との聲明は、正三の修禪の全部であつた。

それで、彼はこの點から見て、古今の祖師たちを品騭せんとする。彼は、見解とか法語とか語錄とかいふものに對

しては、あまり重きをおかなかつた。曰く、「古の祖師達にも、修行熟せるは少なしと見えたり。大かた小見解を是とし、經文語錄を以て法語を書き、教化などして、語錄等を殘されたると思ふ也。云云」(上、三十四)。彼は明らかに學禪の目標を自覺して得たので、所謂るお悟りなるもの、又、そのお悟りを特殊の熟語で表現することには、大して關心をもたなかつた。「昔も實に隙の明たるは釋迦御一人なるべし。其外の祖師、殊に我朝の傳教・弘法、まだ佛境界には遥なるべし」(下、百七)。「道元和尚などを隙の明た人のやうにこそ思はるらん。未だ佛境界にあらず。その自由になるものにあらず」(下、百二十一)。「隙の明た」といふは、正三が屢〻用ゐる文字である。生死を超越して而も生死に生きてゐる境界を實地に獲得したのを、隙が明たといふのである。正三もこの點においては十分の自信がもてなかつたやうだが、それでも「今日に存命て修行も大略には仕上せたれ」(下、十三)といつてゐる。さうかと思ふと、「此年まで如レ是すれども、隙得明ぬ故に」(下、百十六)ともいふ。又、「我も八十まで生きたれど、何の變もなし。乍レ去我は慥かに種は取た也」(下、百七)ともいふ。「種を取る」とは、「隙の明く」方向を間違へてはゐないといふことらしい。卽ち、正三は自ら佛境界を得たとはいはないが、その方に近づきつつある、その鍵は握つてゐるといふのであらう。

正三は普化の境涯を理想としたものの如くに見える。「普化の意、道ならば三町ばかり行くほどが間、慥かに移れり。是は大いに德になる也。我も普化ほどには世世生生において修しつけんと思ふ心强う起れり。普化は慥かに佛境界の人と覺えたり」(下、十三)と、彼はいふのである。又、下卷の五十七及び八十九にも普化に言及して、彼の境界を「普化の境界が乘りたで、修行やうたらぬと云ふことを知りたる」といひ、又「中中さつさつとしたる活境界」だともいつてゐる。

普化は、人〻の知つてゐるやうに、『臨濟錄』中にあらはれる人物で、臨濟と同時代である。臨濟の教化をたすけ

たといふが、その行動はいかにも飄飄乎として風の如く、捕捉すべからざる底のものがある。彼の眼中には、臨濟の如き者も殆んど無かつたといはれうる。彼は、正三の考へる如く、物だの肉體だの心だのといふ「實」に囚へられぬ、「隙の明いた」、自由自在の人であつた。方の外に遊んでゐる人であつた。寒山・拾得を想はせる人であつた。「度人(どにん)も何も有様(あるやう)の機にあらず」(下、十九 八)と、正三はいつてゐる。

正三は、このやうに、日用光裡に實際の境地を手に入れることを修行の目的としてゐたので、「見解(けんげ)などと云ふことも指して用に立たぬもの也」(下、五)として、見解卽ち思想に對しては、さして重きをおかなかつた。見解はまた悟りである。「悟る悟りはあぶないことぞ。我も悟らぬ悟りがすきなり。法然などの念佛往生も悟らぬ悟り也」(同上)と、正三は斷ずる。

見解はまた見性である。この見性を看話禪の對象としてゐるが、正三は、見性に止まつて、この圏檻の外に出ることを知らないのを嫌忌する。「見性の分ありてもなほ〳〵強く修すること也。なか〳〵隙の明くことにあらず。然るに今時は少し見解あれば早や修行成就と思ひ、師家を立て、亦人を印可する也。すべ大いに差(たが)へり」(下、十六)と、彼はいふ。見解・悟入・見性などいふ一時性のものに止まつて、これを常住につかひこなさないかぎり、そんなものは大して役に立たないのであるが、看話禪の學者は概してこの弊に陥るのである。正三の警告は肯綮に中つてゐる。「さてまた悟入すれば佛境界と思へり。そでもない事也。たとひ見解ありとも、自由に使ふるべからず。佛境界と云ふは格別の事也」(上、十七 七)と。實にそのとほりである。

畢竟のところをいへば、見解は修行と相應すべきもので、修行の無い見解、卽ち境界から出ない見解は鬼の空念佛である。が、人間の意識は、この空念佛の方向に進むやうに出來てゐる。それがその長所でまた短所である。正三は

徹底してその短所を切り捨てようとするのである。「我ヲツ切リ（剃髪者カ）の中にも云ひ習うて道理の上手は多きなり。然れども修行する者は一人も無し。我此前石の平にて少し沙汰しければ、皆理窟佛法になるによつて飽き果て、ふつと理を沙汰せず。ちよつとよりから一向に修し行ずる事ばかりを授る也」（上、四十七）といふ正三の心持はよくわかる。

然し只修行するといふことはない。修行といふとき既に修して行ずべき何かがそこにあるのである。「修行」に先行して何かの見解・思想・悟りなどといふものがなくてはならぬ。正三の斥けるのは、見解を見解として、「それが何の用にも立たぬもの也」の位地に止まるときなのである。業障を盡くすといふも修行の義である（上、四十五）。人間としては、何らかの意味で思想がなくてはならぬ。「理を沙汰せず」にはすまされぬのである。思想だけあつても、人間には、濟度の機會が與へられてゐる。「畜生の如くにして冥より冥に落ち入」（上、百）ることはない。何となれば、この思想の故に、修行も可能になり、業障をも盡くすことができるのである。正三も這間の消息を知らぬことはない。それで彼は「意の暗き行者」を誡めて曰く、「其方はまづ言句を錬り鍛うて意に徹すべし（中略）。中ゝ意暗くしては、修行はかどるべからず。まづ其方は専ら意を受け習はるべし」（上、百二）と。意といふは、思想であり、見解である。言句にあらはしうべきところのものである。ただ無闇に修行するといふことは、ありうべからざることである。正三も、普化の境界において、その意を得たものがあつたので、七十七歳をつくしえたのである。

正三禪にいま一つの特有なものは、念佛である。元・明時代における念佛禪でもなく、淨土系を引いた念佛でもない。又、白隱和尚が比較してゐる念佛と公案といふときの念佛でもない。正三獨自のもので、異數の念佛である。「初心の者に悟りを安く授け、暫時に隙を明さすること大罪也。今時世間に此類多し、恐るべきことなり。我は只、淨土宗のやうに念佛を申し習はする位がすき也。其故に初心の者には先づ所作を授る也」（上、百三）。「淨土宗のやうに」といふ

が、正三のはその實そんな念佛ではない。「念佛を申し、佛に成らんと思ふは輪廻の業也」(上、十七八)といふのであるから、彼の念佛は、後世を願ふためではなくて、安樂に死ぬるためである。「然間、萬事を放下して南無阿彌陀佛、南無阿彌陀佛と息を引切り〳〵、常に死習(しになら)ひて安樂に死する外なし」(同上)といふやうな念佛は、何の望みをもたぬ念佛、ただ死習ふ念佛である。これを「只土(ただつち)になりて念佛修行」(上、十七五)するともいひ、又、「虚空一枚になる」(同上)ともいふのである。それは念佛の中に全存在を叩き込むので、一念の妄想もなく、生死の自覺もなく、我他彼此の相對感もなく、一心不亂に念佛そのものとなる、これが念佛で死習ふのである。生死の業を申し盡くすことである。正三はいつも「死習つて、死の隙を明る事」(上、十二四)を修禪の眼目とした。ここに正三禪の特異性がある。

とにかく、正三禪の始終を通じて強く現はれてゐる思想は、「此糞袋を何とも思はず打捨つること也。これを仕習ふより別の佛法を知らず」(上、十三)といふのである。「なにもなき坿(がけ)の下へただ落ちて死んで見るに、中々張合無くして飛ばれざる也」(同上、筆者加點)といふところに、正三の面目を窺ふことができる。闇から突き出す槍先に引つかかつて、莞爾として死んで行けるやうにと、彼は修行した。これはただできることでなく、又、俗にいふ「犬死」とか、「死を何とも思はぬ」とかいふ死に方ではなくて、正三の「死習ひ」には、深い死生觀があり、宗教的安心があり、哲學的直觀がある。彼は、これを、文字の上、思想の上にあらはして解明することをしなかつた。わづかに普化の境界にその意を得たものといつてゐるにすぎないのである。

正三禪は、日本における禪思想史上大いに異彩を放つものといはなくてはならぬ。なほ詳細は他日を期する。

日本人における生死觀の發展

日本人にほんたうの、眞劍な生死觀の出て來たのは、鎌倉時代以後と見なければならない。

生死について反省するといふことは、即ち宗教意識の發生を意味するもので、この意識の發生は實に佛教の傳來に由るものである。佛教の傳來は推古朝であつたといふが、それはまだ社會の上層部、知識人の間のみに行はれたにすぎなかつた。日本人全體の意識の中に深く沈潛して行つたのは、鎌倉時代であつた。その時佛教は始めて日本人のものとなつて、日本の大地から芽ばえることになつた。

鎌倉時代までの日本人は、生死について深く反省したことがなかつた、死といふことの意味について眞劍に考へたことはなかつた。なるほど、彼らは生死といふことを口にした、詩歌でうたつた、何か少し考へたやうなこともある。が、それは子供が身邊の人〻の死んで行くのを見るやうなもので、何かがわかつたやうな、わからないやうなものであつた。ちやうど燈影裡に行くが如くであつた。

これを、或る人〻は、日本民族の本然のほがらかさだといつてゐる。それだけでなく、それが日本人の偉大性を組み立ててゐる構成要素の一つのやうにさへ考へてゐる。情ないことだ。ほがらかさは結構だが、猫の子や犬の子のほがらかさでは、あまりありがたくない。甘いも酸いも嘗めつくしてからのものでないと、人間的偉大性および甚深性

をもたない。從つて、我らを心服させるだけの魅力的價値性に缺けてゐる。

論理的否定である死なるものが、一たび深くこの生の中に食ひこんで來て、それを根こそぎ否定する時節がないと、宗教意識は覺めてこない。人間は如何なる他の點で偉大であつても、畢竟のところは、宗教意識の向上に資するものがないと、その偉大さは無價値である。永遠性をもたぬ日本人が、こんな論理的否定に出くはして、生死の問題を眞劍に見つめたのは、鎌倉時代であつた。

生死といふ言葉が宗教的意味に用ゐられたのは印度が始まりだが、生死の二字はつまり代表的である。この二字で單に物理學的および生理學的變化を意味するだけでなく、もつと廣い意味で、宗教意識喚起の契機となる人生の經驗事象をすべていふのである。卽ち、個人的に苦樂の問題、地獄・極樂の思想、淨穢の觀念、業(ごふ)、神、惡、悲(カルナー)、愛、永遠の生などいふ考へをすべて含んでゐるのである。それ故に、日本人が鎌倉時代に至るまで、生死の問題を深く思慮しなかつたといふことは、上記の諸問題について深い關心をもたなかつたといふことになるのである。

個人としても生れつき宗教的な人もあるやうに、民族としても全體的に深い宗教體驗を要求するのもある。その最も著しい例は、ユダヤ民族と印度民族の上に見ることができる。世界の諸大宗教はいづれも、これら二民族の宗教思想から湧き出たのである。ユダヤ民族のことはとにかくとして、我らに最も密接な關係をもつてゐる印度民族の宗教性について見ると、彼らの心の底に極めて深く動いてゐるものがある。而してこの動いてゐるものが、單に情意的だけでなくて知的なものでもあるところに、その特色が認められる。

この心の奧底に動いてゐるものを、印度人は般若といつた。般若の智慧と普通にいふやうに、般若にはもとより知的なものが閃いてゐるが、それと同時にこれは動くものなので、只の知ではない。卽ちそこには情意性がある。般若

はまた大悲でなくてはならぬのである。一般には知は冷靜で寂照であると考へられ、從つて、空間的にただずつと並んでゐる個體を包むと考へられるのである。が、その實、般若はそんな空間性だけにとどまるものでなくて、時間性がその本來の性格である。卽ち、般若はその中にある大悲によりて動くのである。照らすが故に般若であるが、又、動くが故に般若であることを忘れてはならない。

普通に、佛教者は、靜的般若を知つてはゐるが、動く般若、働く般若を忘れてゐる。それで、彼らの佛法は、瞑想沈思の佛法、貴族的・階級的佛法たらざるをえない。

大乘佛教卽ち般若經典を貫通する思想は、左記を出でない。

「般若者卽非般若、是故名爲般若。」

これを邦訓すると、「般若とは卽ち非般若なり、是故に名づけて般若となす」といふことである。般若が非般若だといふことは、禪匠のよくいふ「竹篦背觸」の話に該當する。「喚んで竹篦となせば則ち觸る。喚んで竹篦となさざれば則ち背く。且く喚んで什麽となす」といふのが、それである。般若が非般若のとき、動く般若が見られる。これを卽非の論理と、自分はいふのである。大乘佛教はこれでないと正當な解釋ができない。

卽非の論理は否定の論理でない。般若は般若にあらずといへば否定である。然し大乘佛教は續いて、「それ故に般若だ」といふ。「さうでないから、さうだ」といふのは、ただ「さうでない」といふのと、大いに違ふ。ないとあるとの間に飛躍がある。非と卽との間には、否定の論理で割切れないものがある。從來の佛教者はこの點において十分の領解をもつてゐなかつた。それで、般若の動態性・歷史性・行爲性がわからなくなつた。「我這裡無生死」との關山國師の獅子吼は、卽非の般若に透得して始めてわかるのである。卽非の論理は否定の論理よりも一次元高位のところ

に在るので、先づ否定の論理を通過することが順路である。たゞここに停留しないことである。

宗教意識は否定の論理でその發生を見るといつてよいが、卽非の論理を體得して始めてその本來の姿に還つて行くのである。卽ち、宗教意識はここでその落著くべきところに落著くことになるのである。これは個人の場合でも民族の場合でも同じことである。

日本人は、鎌倉時代に至つて始めて否定の論理を經驗し、動く般若の道に初一步を踏み出したのである。日本人の生死觀はここで宗教的性格を帶びてくる。宗教的性格をもたない生死觀は、人間の歷史に何らの價値を有しないのである。個人的生活の上にも民族的生活の上にもさういひうるものがある。

それ故、日本人が鎌倉時代以前までにもつてゐた生死觀は、すべての原始民族がもつものでなければ、外面から押しつけられた、抽象的な、階級的な、官僚的、呪術的なものでしかなかつたのである。もうそれまでに佛教がわたつてゐたといつても、ほんたうの動く般若は、どこにもみられなかつたのである。

日本人のもつ生死觀は、それ故に、鎌倉時代で出來あがつた。動く般若は二つの方向をとつた、一つは庶民階級を通して行き、いま一つは武士階級に浸みこんだ。武士的生死觀と庶民的生死觀と――これで日本人の生死觀卽ち宗教意識なるものは盡きてゐるといつてよい。そのほかに、似而非的宗教行事および行爲も見られないことはないが、それは深い意味における生死の問題とは沒交涉である。卽ち、そんなものの間には眞實の宗教意識なるものを認めるわけにいかないのである。

武士的生死觀は次の句にあらはれてゐる。

討つものも討たるるものも諸共に如露亦如電、應作如是觀

庶民的生死觀は左の如くである。

あみだぶと喚べば答へて御佛はまくらの上に現はれにけり

『歎異鈔』を讀む

『歎異鈔』に現はれた親鸞の信仰心理について一言したいと思ふが、その前序として、宗教を構成してゐる諸分子に關する愚見を陳べるのを便宜とする。

普通、發達した宗教には、三個の構成要素がある。いづれも同じ分量でその中に入つてゐるといふわけではない。宗教によつていろ〳〵の配合量をもつてゐる、そして、これによつて各宗教の特色を構成してゐるともいへる。が、いづれにしても、三個の構成要素は存在してゐる。第一には、歴史的要素とでもいふべきものを擧げてよい。これは宗教の傳說的方面で、或る權威を以て信徒に臨むものである。教會の組織、經典、教師などいづれもこの歴史的關係に屬する。これにはいつも保守性が潛在してゐるので、宗教の外的壓迫はここから出る。第二は知性である。宗教の論理的、哲學的分子である。宗教にはこの分子がまた必要である。如何なる宗教にも、神學とか教義とかいつて、組織された信仰がある。知的に分別思慮して、一種の哲學系統を編み出すのである。何といつても理窟をつけなければならないのが人間である。教權が外的に壓迫してくるときでも、何か理窟をつける。これは信仰の問題であると說くときでも、「何故に我はかく信ずる」と論理に訴へる。第三の要素は經驗である、信仰の體驗である。これが宗教では最も大切な分子である。教權の歴史的威力も、論理の知的體系も、最後はこの信仰經驗に根據をもたなくてはなら

ぬ。この最後の要素も、もとより初めから獨立して出來あがるものでなく、教説の權威や知性の要求がその初めをなし、併せてその背景・根柢をなしてゐるであらうが、一たび信仰といふ經驗になつて己が心の上に確立すると、これが自分の宗教意識の中心となるから、他の二要素は反つてこの中心要素を説明し、補助するものとなるのである。主客の位置が顚倒してくるともいへる。

これらの三要素を、また言葉をかへていへば、第一は宗教の外面性、第二は宗教の認識論、第三は宗教の神祕主義である。さきにもいつたやうに、この三要素が各宗教に等分して存在してゐるのではない、又、同じ宗教にあつても、その歴史の或る時期に、或る特殊の要素が、その本來の分量以上に高調されることがある。すると又その反動で、次の時期には他の要素が非常に目立つて主張されるのである。それから又、同じ宗教に屬する人〻の中でも、その人の個性や環境で、その宗教の或る方面が他の方面よりも餘計に肯定される。かくのごとくにして、個人の宗教生活は千差萬別になつてくる。又、宗教の歴史の影も種種の色どりで變化の跡をつけてゆく。一時の形勢を見ただけでは、その宗教の全豹は判斷できない。

この三要素は宗教を平面的に解剖した結果であるが、又これを個人の宗教意識の發達の上に見ると、次のやうな觀察ができる。子供時代の宗教なるものはいづれも、教説の權威をそのままに取入れるのである。御寺へ行く、ありがたいことを聞かされる、手を合せて佛を拜むなど、その宗教は全く外面的である。又、因襲・傳説などをそのままに取入れるのである。これよりほかに何ともしやうがない。小兒期の宗教は全く受動的である。それから青年期に入ると、その特色は分別智の發達である。何でも理窟をいはないと承知ができない。阿彌陀樣は果して實在の人格か、どこにどうしてござる、なぜ目で見、耳で聞くわけにいかないのか、お釋迦樣の説法とは何か、地獄も極樂も理窟に合

はぬ、などといふやうな議論から更に進んで、人生や社會生活や宇宙そのものに關する反省や思索やが行はれる、而して精神的には種種の煩悶が出てくる。青年期の宗教は宗教の構成分子第二に相應する。或る意味でいふと、宗教破壞の時期である。懷疑の淵に沈んで、自分も苦しみ、他をも困らせる。然しいやといつても人間は年をとる、青年は成人になる。煩惱と不統一は、平和と統一に歸しなくてはならぬ。否定の世界は落著く處でない、途程にすぎぬ。人は肯定でなくては生きられないのである。大休歇の處は、知性の活動でなくて、直覺の實驗でなくてはならぬ。そこで人間は第三期の宗教生活に入つて來る。これを體驗の時期といふ。ここで宗教は發生的に完成する。宗教の三要素を個人の心理の上に發展的に觀察すると、こんなふうに見てゆける。

宗教生活はかくのごとく最後の體驗で完成するものであるが、一旦體驗の信仰が出來あがると、これからこの信仰の外的表現が要求される。表現形式は一般に次の如くである。個人的體驗は個人の上だけに限られないで、これが他人の上にも及ばねば止まぬ。宗教の社會性がここに肯定せられる。佛教でいふ「衆生無邊誓願度」の意識が出てくる、還相廻向と眞宗の人はいふ。卽ち、信仰は説明されねばならぬ、論理に訴へてその合理性を高調しなくてはならぬ、直覺の宗教は一たび概念の宗教にならねばならぬのである。宗教の生活は直覺の體驗から湧いてくるが、これが傳播は普通に概念化され一般化されてゆく。然し、一方にあつては、この信仰は、個人の内面に益〻深く浸みこんでいつて、その人格全般の上に完全な統一體を築きあげねばならぬ。卽ち、信仰の體驗は、一方において内面に深まりゆき、他方には知的に外面的に合理化してゆく。内容と外延とともに充實し活動する。これが或る程度まで進んで行くと、教團といふものが出來る。卽ち信徒の集まりである。而していやしくも何かの形で集團が出來ると、この集團はまたそれ自身の法則で動かなくてはならぬやうになる。ここにおいて、宗教は、一個の社會事象となつて、社會生活の原

理に支配されてゆく。教團の制度が成り立つと、今までの個人的信仰および合理的説明なるものは硬化して、所謂信仰箇條といふやうなものが出來あがる。今までの自由な内面的な宗教は、ここに至つて全く外的なものになる。制度に對しての忠實さが要求される、信仰箇條の表面的な遵奉が行はれる。所謂る異安心の糾彈とか、邪教の迫害、個人の討譴などいふものが可能になる。こんなことが或る程度を超えると、反逆が起る、その結果は、舊式の教團の破壞となり、新たな、自由な信仰體驗の鼓吹となる。宗教の歷史は大抵こんなやうなことが繰返されて、次第に人間宗教意識の深刻さを加へてゆくものと見てよい。

宗教の構成三要素、又は個人的宗教意識發達の三階級ともいふべきものを、今又他の言葉でいふと、初めは「聞く」、次は「疑ふ」、最後は「信ずる」といふことになる。さうして、最初の「聞」と最後の「信」とは、同じく宗教の受動的本質であるけれども、最初のは、素朴な受動性で、何らの內容もなく充實もなき幼稚なものである。これに反して最後の信は受動的一面を具へてはゐるが、頗る實質の豐富なものである。これは純粹な受動性ではなくて、卽ち單純な統一ではなくて、雜多を包含した統一、自動性に充ちた受動である。「疑」といふもの、眞宗の所謂る自力なるものを徹底したところの境涯であるから、表面はいかにも素朴に見え、又、その表白も單純な稚氣を帶びたものと見えるが、その奧には底しれぬ活動力の充實を覺えるのである。それ故この統一は複雜性のものである、雜多が一に歸せられたので、無限の內容が包まれてゐる。ほんたうの宗教者の精神には、いつもこの種の統一が見られる。當局者自身は或はこの統一を全然受動的なものと考へるかもしれぬが、局外の批判者から見れば、自動の極限に達した受動で、極めて複雜な充實した統一である。こんな場合には、當人の告白卽ち自覺だけを最後の批判と見るわけにいかない。

それから統一された精神情態、卽ち信仰といふことについて尙ほ一言したい。最初のただ「聞く」といふ素朴な受

動性の上に分裂が生じて、知的反逆と異動とが行はれるといふこと——これはどんな工合になるのかといふことは、別の問題として今說き及ばず、ここでは、一旦かく知的に分裂しはじめたものが、如何に統一されて、信仰といふ體驗になるか——を調べたいと思ふ。さうしてから、『歎異鈔』における親鸞の宗教生涯は、宗教心理學的にどんな觀察をすべきものかといふことに說き進みたい。

分別智から出た精神の分裂は何によりて統一體に復歸するか、これを論じてみたい。つまり、分別智から出たもつれは分別智で收まるかどうかといふのである。靑年期に起した合理性・不合理性の問題は、何故に成人期における體驗を俟たなければ統一されないかといふのである。分別智は分裂を起すことを知つてゐるが、統一することを知らぬといはねばならぬやうである。それは分別智はその本性として批評的で、傍觀的で、二元的であるから、自らは最後の決定を與へるだけの資格をもたない。分別智は統一と調和に赴くべき方向を指示しうるであらうが、その方向における實在そのものを獲得することは、他の力に賴らなくてはならぬ。分別智がなしうる最後の仕事は敍述である。その敍述されたものを自分の精神に生かしてゆくこと、卽ち實際の體驗として生活の上に働かすことは、分別智の本質には見出されないことである。どんな哲學者でも、自分の知性だけを働かして、その哲學體系を築きあげた者はないと思ふ。少しでもその時代又は後世に哲學として認められるほどの論理を組織した者は、その組織の根柢に一種の體驗を有してゐる。つまり、この體驗があるので、その哲學が生きてゐるのである。自分はいろ〳〵に概念を意味づけて、何かと理窟をいふけれど、つまりは體驗を論理的に敍述しようとするのである。それ故、その組織に論理上の缺陷があつても、その中に何やら一種の力がある、さうしてその力の壓迫が感じられる。哲學が單に普遍性と必然性の論理から出來たものなら、その中には個性の閃きが見えぬわけだ。哲學はみな數學になつて、その主觀性・個性がな

くなる。個性の見えるところには、どこかに主觀的體驗がある。分別智に訴へると矛盾が出て四分五裂することでも、體驗の上にはちやんと統一されて、何らの破綻を見ない。それ故、宗教は、どうしても、三十にして立つの境地を、一たび通過しなくてはならぬ。神祕主義は、哲學・論理の體系としては成り立たぬが、宗教の極致はここに在る。主知主義の決著は神祕主義だといふよりほかない。青年期における精神分裂は、成人期に入りて始めて獲られる一種の直覺によりて、體驗の上に統一されるのである。これは歴史によりても證せられるのである。然し、先にもいつたやうに、神祕主義の主觀性は、自體に安居しないで、孔明の如く出廬しなくてはならぬ。卽ち、統一は、雜多の中に還元することによりて、その統一性を全うしうる。この體驗の上で知的分裂が全一的に調和するといふ實例の一つを、『歎異鈔』に見ようといふのが、本篇の趣旨なのである。

親鸞の宗教生活をその全般にわたりて研究することは、よほど興味ある宗教學上の好題目である、が、これは專門の學者のするところで、私の目下の問題ではない。私は、ただ、『歎異鈔』を通じて、親鸞の生活の一鱗に觸れたいといふだけなのである。これだけをするにも、親鸞が遺した著述や手簡などの全部を子細に調べなくてはなるまい。然し、或る意味でいふと、自分の著述、殊に何か對抗的、對外的意味をもつて著述されたところのものには、一種の色彩がついてゐる。自分は純粹に自分の境地を敍說したつもりでも、或る種の故意的といふべきものがある。自分の境地を何のこだはりもなく、そのままにさらけ出したものには、不用意の語錄、それも自分が筆をとつて書いたものよりも、日常の談話に洩れたところに、反つてその眞面目を捉へることができると、私は信ずる。然し、この談話もこれを寫した人の主觀によりていくらかの變化をうけるから、ただ無闇に取入れて、そのまま、ただ與へられたものを悉くとのみ受け收めるわけにはいかぬ。いくらかの批評眼は必要だ。サンタ・テレサ(Saint Teresa)の書いたものを

第一材料として宗教心理學を書くことは、賢き仕打ではない。

『歎異鈔』は、專門家の研究によると、唯圓房がその晩年に師匠の言葉を憶ひ起して少しばかり書きつけたものだといふ。その目的は、當時の異端者の所説を鎭壓せんためであつた。第十節の初めまでが親鸞自身の言葉らしい。この言葉は、記者が日常その師に侍してゐた頃、師が何となく自分の信仰の體驗を物語つたのを、「耳底に留め」おいたものである。親鸞が自ら筆をとつたのでないところに、反つて不用意の告白がある。その中で最も吾人の心に迫るものは左の一節である。

「親鸞におきては、「たゞ念佛して彌陀にたすけられまゐらすべし」と、よきひとのおほせをかふむりて、信ずるほかに別の子細なきなり。念佛はまことに淨土にうまるゝたねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり。たとひ法然上人にすかされまゐらせて、念佛して、地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。そのゆゑは、自餘の行もはげみて、佛になるべかりける身が、念佛をまうして地獄にもおちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。彌陀の本願まことにおはしまさば、釋尊の說敎、虛言なるべからず。佛說まことにおはしまさば、善導の御釋、虛言したまふべからず。善導の御釋まことならば、法然のおほせ、そらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歟。詮ずるところ、愚身の信心におきては、かくのごとし。このうへは、念佛をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面面の御はからひなり、と云云。」

この一節において、親鸞の宗教が最も赤裸裸に告白されてゐる。最も統一的な單純さで、八面玲瓏に告白されてゐ

る。親鸞が自分で筆をとつたとすれば、こんな徹底したところまでいひきれるかどうかとも疑はれる。これはきつと、親鸞が弟子たちに向つて談話の折節、何となしに、その胸中を披瀝したものと考察してよくはなからうか。然し、ここには親鸞の宗教がいかにも完全な統一體を示してゐるので、うつかりすると頗る危險な主觀主義に陥るかもしれぬ。自分のひそかに感ずるところでは、眞宗の信仰には、よほど氣をつけて、用心しなくてはならぬところがある。放縱な主觀主義、羈束なき自由無法の教義に踏みすべらんもしれぬ。絶對他力主義には道德や法律を超越するところがあつて、宗教の自由性と單刀直入性とを思ふがままに享受されるが、同時に、無底の地獄に墮ちる途がそこに見える。それで、『歎異鈔』やその他の書物には、往往にして末尾に次の言句がある。「外見あるべからず」とか、「無宿善の機においては左右なく之を許すべからず」などの言葉がある。その意味は、大乘經典のやうに、わからぬ人の手に入ると、反つてその人の惡業を積む因緣になるといふのである。が、考へてみるとをかしい。宗教といふものは、元來が人を救ふため、人を教へるためではないか。それに、何か書附けておいて、それが人に見せられないなどといふのは、矛盾の極みである。ちやうど、眞宗の人は、易行易行と說きまはりながら、いよ〳〵となると、信じ難い教へだといふ、一緒に極樂に往ける者は少いといふ、だまして連れ出して途中で放り出すやうなものだ。が、ここに宗教の矛盾がある。卽ち、信仰の主觀性、體驗の特異性とでもいふべきものがあるのだ。止むをえぬ。それ故、上來の引文にも、親鸞の信仰の最も崇高な單純性と、最も危險な放縱不羈のところが、あからさまに見える。

親鸞は、かくのごとく單純に統一され調和された主觀を享有するに至るまで、宗教心理學上、どんな過程を經たものであらうか。三十二歲の時、法然から『選擇集』を授かつたといふ、その時までの彼の宗教意識の上における爭鬪は、どんなものであつたか。彼が靑年時代の精神分裂は、果して分別智によりて統一されたか。「極樂へ往つても、

地獄へ墮ちても、己が知るところにあらず」といひうるほどの受動的宗教心理を體驗することができるまでには、彼は知的にどんな分裂をおぼえたか。こんな信條は體驗の上から出ることで、分別智上の沙汰でないとすれば、どんな概念の對立――分別では何とも始末のつけられぬ對立――を、その心の中に保持してゐたか。この對立の調和と統一とが分別智的に出來ないので、彼はつひに受動的心理情態に入つたのだと私は考へるが、ここへ來るまでには、なかなかの惡戰苦鬪があつたのである。

親鸞も、法然も、道元も、皆初めは「聞」から入つてゐる。これはいづれもさうなるよりほかないからだ。さうしてその次にはまたいづれも「疑」の生涯に進んでゐる。念佛宗の祖師方が叡山でどのくらゐ苦しんだかは、彼らの傳記を讀めばわかる。が、それよりも彼ら自身の告白に聞けば尙ほ判然する。『一枚起請文』には有名な左の文句がある。

「一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらに同じて智者のふるまひをせずして、只一向に念佛すべし。」

これは單に他を教へる上からの宣言ではなくして、まさに自家の信仰そのものを表白したものである。そして、自家の體驗上から獲得した一句子であらねばならぬ。『歎異鈔』にも、同じ意義が、その反面から說破されてゐる。曰く、

「念佛よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をも知りたるらんと、こゝろにくゝおぼしめしておはしましてはんべらば、おほきなるあやまりなり。もししからば、南都・北嶺にもゆゝしき學匠たち、おほく座（おは）せられてさふらふなれば、かのひと〴〵にもあひたてまつりて、往生の要よく〳〵きかるべきなり。」

と。分別智が課した問題は、自分で解けずに、反つて體驗上の統一によることとなる。この例は必ずしも親鸞や法然

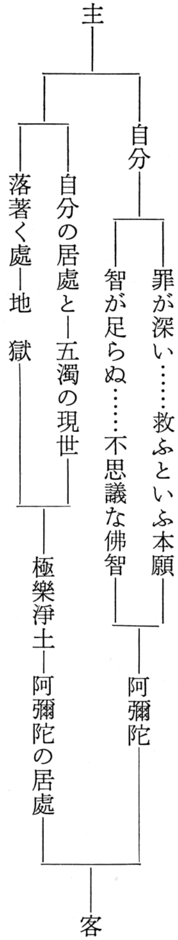
のみに限つたわけではないのである。「尼入道」や「愚禿」になる工夫は淨土系の人々の特權でなくて、基督教徒中の神祕者は、いづれもこの工夫にいそしむものである。自力の中に他力あり、他力の中に自力ありと私らは考へるが、淨土系、特に眞宗の人々の自覺は、何もかも他力といふことにしてしまふ。それもよい、が、「愚禿」の表面に見える受動性の自覺に到達するまでには、どのくらゐの分別の自力があつたか、受動の意識の强さに比例して、その反對力の亦强かつたのを知るべきであらう。ここにも亦一種の一張一弛を認める。

參考までに、ここに神祕的基督教徒が赤心片片の一句子を引合ひに出す。ゲルハルト・テルシュテーゲンといふ、第十八世紀の初頭にゐたドイツの基督教徒の言葉である。曰く、

「自分の心に對しては、ゆめゆめ信を措くべきでない。自分の勇氣・剛力・光明・德行・信心、そのいづれに對してても信を措くべきでない。ただ、私のやうに、母親の擁護を離れて瀕死の境に沈んでゐる赤子の如くになつてほしい。自分のものといふものに、價のあるは何も無い。このほかのものは何もかも全く無條件の恩寵で與へられるのだ。いつもいつも待つてゐなくてはならぬ、而して受取るのである。われらの惠み深き救主に對しては、いくら賴つてもよい、賴りすぎることはない。この救主に向つては、いかにみじめなものでも、無條件の恩寵といふ立場から、近づきうるのだ、而して心厚く彼の好意と友情とを求めうる。又、間斷なく彼にすがつてよい、彼を親樣と見てその懷に入るのだ、而してすべてのものを投げ出して、彼一身の上にかけるのである。彼は信に厚い、それ故、われら自身、如何なるものでも凡夫であるかぎり、自分で出來(でか)すことのならぬことを、彼は、われらの身の上に、又われらの身を通して、成し遂げるのである。」

ただ、基督教の人は槪して佛教徒ほどに知的傾向をもつてゐないので、親鸞や法然などのやうに「疑」はあつても、

それがさほどに主知的色彩を帶びない。分別智の爭鬪はあつても、割合に複雜でない。親鸞・法然の如き、自らはいくら「愚禿」とか「一文不知」などいつても、堂堂たる佛教學者である。南都・北嶺の學匠たちに負けぬ「物知り」である。それだけ、彼らの頭の中には、はつきりした宗教上の問題があつた。どんな概念の間に融通をつけるべきであるかを知つてゐた。それは何かといふにかうだ。



まづ大體こんな對立が、親鸞の頭の中にあつたと見てよい。もとよりこれは彼の先行者から承け繼いだ問題であり、又、彼の後に來る者にも課せられるところである。が、「聞」の境涯に居るかぎりは、こんな問題も問題にならずにすむ。ところが、「疑」の雲がちよつとでもかかりはじめると、これらの對立の間に架せられた橋が石橋でなくなる。略約にも足らぬものとなる。否、橋そのものの存在さへも氣づかはれる。對立の融通を、また自分でこつ〱と、つけなくてはならぬ。これが論理だけの問題だと割合に片づきやすい、が、これはいづれも、個人個人の手で親しく處分されないと、自分のものにならないのだ、危げで、これを渡る心が出ない。然しとにかく初めは分別智が世話をやいてみる。

自分の罪深いといふことは、「聞」時代にははつきり意識できない。罪といふことが何の意味に解せられるにしても、分別智の起るときは、これに必ず伴うて出るべきもののやうに、罪の意識が出る。罪は我想・人想の區別についてまはる。ところで、罪の心が強くなればなるにしたがつて、救ひを求める氣が出る。然し、この兩者、卽ち罪と救ひとの間には、何らの交渉機關がない。兩者はかけはなれた概念である。罪から脫がれる方法は、一には罪を無くすること、二には他から救うてくれることである。第一の方法は、又、自力・他力の區別が考へられる。自分で罪が消されれば、この上もなく結構、然しそれができないなら他の力を借りる。それでも罪はその本質上消されぬものとなれば、そのままで救ふ方法を案じなくてはならぬ。業は業として、別に救濟の途があつてほしい。それで、自力や他の補助を借りて滅罪方法を講ずることをせず、全く他力の救濟によりて、罪をそのままにして、而も地獄の苦しみから離脫するといふことでなくてはならぬ。が、ものごとは果してそんな好都合にゆくか如何。罪をそのままにして救はれたいといふ意志の要求はあつても、果して、救ふものと救はれるものとの間に、論理上の關係が成り立つか如何。救はれたいとの意志から、救うてやるとの本願は、分別智的に導き出されない。救ふものは、救はれるものの罪業深重なるに對して、これを領解するだけの力があるべきだ。卽ち、能救と所救との間には、罪といふ觀念で連鎖がとれる。ところが、能救者には、又、この罪を超越する或るものが、自分になくてはならぬ。さうして、その上に更に、他人を罪から開放しうる力がなくてはならぬ。能救の方にこんな力が悉く具はつてゐても、所救の方にその力を感受しうる性質がないと、向うばかり氣をもんでゐてもなんにもならぬことになる。函蓋相應の呼吸がちやんと合つてゐても、所救者には、感受性のほかに、この感受の事實に對する豫期と自覺とがなければならない。この豫期と自覺と

は、救濟を望む意志だけからは出て來ない。一種の知性が働くべきである。

ところで、この知性は所救者に備はつてゐるか如何。この知性は自分の罪業を分別する力があつても、能救者がもつてゐる罪業因果の原則を無視するといふ力は、こちらで領解することができるか、如何。この領解が不可能ならば、いくら救はれたいとの意志があつても、それはただ或る種の幻想を生ずるだけで、自分の主觀以上には出られない。既に佛智不思議といふ、然しこの不思議を思議しないと、救濟の事實は實現しないが、不思議を思議することは非論理である。能救・所救とも、意志の上での關係は、非論理的でないと不可能だ。さうすると、ここに一對の不合理が成り立つ。いかに偉大な哲學者でも、この宗教の不合理性を、數學の問題のやうに解決してゆくことはできない。それは、歷史の事實として、哲學の體系が、次から次へと破壞されていくのを見ても、分明だと思ふ。人間論理の力が、その本質上、この不合理を融通することができないとしても、人間には救濟に對する意志の要求があるとすれば、而してこの解決が何とかしてつけられないと、人間は立つてゆけないとすれば、論理を捨てて體驗に訴へるよりほかなくなる。竪超が必要になる。分別智の世界から直觀が出なくてはならぬ。

それから、現世と極樂淨土との關係についても不合理がある。この世をば濁世と看做して、到底このままでは救はれないものとする結論は、罪業感から出てゐる。個體の存在と罪惡とは、どうしても離れられない。我想・人想のあるかぎりは正覺に達せられないといふ思想から見れば、どうしてもこの世を濁世と定めなくてはなるまい。が、この考へから極樂淨土が死後にあるべしといふことは、果していひうべきか、如何。淸淨世界を豫想しないと、濁世の考へは出ない。それはほんたうだ。然し、世界を二つに分けて、一方をば全くの濁世とし、他方をば全くの淸淨世界と

なしうべき理由はない。徹底した濁世ならば濁世といふ考へも出ない、まして清淨世界をやである。濁世といふうちにも、清淨なところがあるから清濁の對比が成り立つ。然るにこの清濁交雜の世界をひつくるめにして濁世と名づけ、さながら「濁」のみの世界のやうにしてしまつて、他方に淨土をつくること、卽ち清淨のほか何らの汚濁なき世界を想出することは、分別智だけの詮索では、無理があるのではなからうか。

煩惱の泥土に塗れてゐる我らを、救主は何故に他方の淨土へ連れて行かなければ正覺を成ぜられぬといふことにしたか。五劫の思惟、無量劫の苦行も、我らの濁世そのものを淨土にすることができないか。清濁交雜の世界だから、その中で「清」の部分だけをとつて、そこに我らを導きこむやうに出來なかつたかと、かうも考へられるではないか。これは凡夫の智慧だと判斷されるかもしれない、が、凡夫の智慧を離れては、救主の救濟力も本願力も出てこないではないか。佛智を不思議と定めるのも、元來思議性の凡夫の智慧ではなからうか。思議不能のことを思議するところに、宗教の矛盾性がある。而して宗教が、分別智を專門にしてゐる方面から、常に攻擊されるのは、實にこれがためである。

ここで、どうしても意志の世界が開展されないと、話がつかないやうになる。

この世は濁世で不完全である。自分は不完全で煩惱熾盛の衆生である。それ故、この世の外に極樂淨土といふ完全な處があつて、そこで正覺を得て完全な生活を送りたいといふことは、分別智による論理から出た考へではない。どうしても意志の世界での物語だ。分別智だけなら次のやうにいへる。曰く、この世には、惡いことも、善いこともある、「よろづのこと、みなもて、そらごと、たはごと、まことあることなき」と斷ぜられぬ、かう斷ずるのは事實に反する。清濁混合といふなら、その濁れるを捨て、その清きをのみ增長するわけにいかぬか。卽ち、淨土を彼方におか

ずに此方に持つて來ることが不可能か、と、かういふふうの考への方が論理的で、又事實の上に定まつてゐる。何が故に、極樂とこの世を嚴格に二元的に峻別して、一方はあらゆる意味でいけない、而して他方は全くこれに反して望ましいことの限りで充されてゐると考へなくてはならぬか。尙このほかに、この望ましい世界へ行つてからどういふ生活をするのか、少しもわからぬ。お經に說いてあるところでは、あまり行きたい心も出ぬ、何もせずに、蓮臺の上で、音樂を聞くだけでは、その單調に堪へぬ。或る人は、唯樂しみの世界よりも、苦しい地獄がよい、苦しいと、生きてゐるといふ自覺が高まる、極樂は死の世界だ、もつと鬪爭がなくてはいけない、といつた。尤もの話といふべきだ。分別の世界に居て分別の智を働かすかぎりは、淨土などあまり願はしくもなく、又そんなものの可能性も考へられぬ。

ところが、意志の世界へ入ると、どうも淨土があつてよい、又、この世は濁れる世界だ、どうかして、こんな面倒な處の外に何か別の世界があつてほしい。その幻影だけでも眺めてゐると、分別世界の壓迫をそんなに感ぜぬ。事實の上から見て、無いといふ方がよからう。分別智の上から見て、有ることの理窟が立たぬともきめられよう、が、それにも拘らず、淨土はあるときめた方が、心に落著きが出來るやうだ。主觀主義だけでは客觀的妥當性がなくていけないと責められよう、尤もであるが、その所謂る客觀的妥當性といふものは、どんな意味になるのであらうか。所謂る主觀といふものが押しつめられてゆくと、卽ち主客の對抗が立てられぬところまでゆくと、主觀とも客觀ともいへなくなつて、そこに、否定できぬ確實性が感じられるではないか。この確實性を、主觀主義といふか、客觀的妥當性といふか、實際に當人の知覺するところでは、そんな區別は何もなくて、ただ「かうだ」との肯定があるのみでなからうか。

ここにおいて親鸞が、「彌陀の本願まことにおはしまさば」と切り出して、それから「親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふ歟」と結ぶ心理の行き方がわかると思ふ。いひあらはし方は論理の形式ではあるが、その實はこの宣言には論理は無い、ただ心理だけである。「彌陀の本願」といふ形式で、親鸞は、自分の宗教意識のおんづまりを自覺した。これには彼が今までの教育や環境やその他様〻の力が入つてゐるが、とにかく、彼はこの「本願」なるものに接して、自分の意志の働きと相一致するもののあるのに氣づいた。彼は論理の歸結といふよりも心の働き方に重きをおいた(宗教家は皆さうである)。而してこの働き方に我が身をまかせてゆくと、つひに「本願」に達するのである。然しこの働き方にまかすといふことは、決して容易なことではないのである。分別智とか、又所謂る主客の對立する事實の世界とかいふものが、目についてしやうがない。心がそれに囚へられる。「彌陀の本願」が我が心の中に生れて「他力」といふ感じがするまでには、幾多の煩悶を重ねなくてはならぬ。そして、いよ〳〵「助けられた」といふ自覺の出るときは、「まことに淨土にうまるゝたねにてやはんべるらん。また地獄におつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり」といひ放つのである。これは親鸞が投機の偈だ。心理の行き方は禪宗と同一である。達磨が「廓然無聖」といつた。又「不識」といつたとも聞けば、それが禪宗だと考へられる、が、親鸞の「惣じてもて存知せざるなり」のところを何といふか。このあとには、法然上人にすかされたとか、地獄に墮ちる身がどうだからうだといふのは、親鸞の御說教だ、所謂る落草の談にすぎない。故に親鸞は更にいふ、「詮ずるところ、愚身の信心におきては、かくのごとし。このうへは、念佛をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面面の御はからひなり」と。ここに親鸞の眞面目を見る。兩頭を截斷して一劍天に倚りて寒し。北條時宗と佛光國師との問答に「驀直向前」の句がある。親鸞が赤裸裸の告白ここに盡きてゐる。ここには、論理も何も無い、分別智を容るべき

餘地は無い。「念佛者は無礙の一道なり」といひ、「念佛には無義をもて義とす」などいふ、いづれも親鸞が悟りの境地を彼是の沙汰なしに敍述したところである。眞宗はこれだけでよいのだ、可惜許、何ものの老婆子か、尾をつけ鰭をつけ、和泥合水、本來の面目も臺なしになつた。然しこれには親鸞も責任がある。『敎行信證』などいふものを遺しておいたからだ。この點では、私は、一遍上人が何もかも一炬に付して超然獨脫したのに服する。（かういふと、眞宗の學者たちは大いにおこることだらう。尤もである。が、『歎異鈔』を讀む自分の心持を脫白に實言するとこのとほりである。これも責められまい。ちよつと云ひわけしておく。）

證空の『五段鈔』に「不ㇾ問二行住坐臥一念佛スレバ、識颺リ神飛ビ、機上ノ現ニ身ニ見佛スル也」と書いてある。この場合、念佛は禪宗の公案的機能をあらはしてゐる。とにかく、見佛といふも、信心といふも、同一の心理事實であつて、論理の結論ではない。「はからひがない」「無義だ」「自力でない」などいふは、體驗の消息を通じたものとしか見られない。いづれも無內容の受動的心理情態そのものを敍述したのだ。これに對して、證空は證空的內容、親鸞は親鸞的內容を盛つた。盛るその人は、體驗の事實の上に立つてゐるから、分別智の働きを自由にさせる。但しこの分別智的內容だけを見る者には、指頭を月と誤る虞れは多分にある。宗敎を構成してゐる三要素の第三が先づ成立して、それから第二の要素に移れば自然に領解の途も立つ。然し、初めから佛ならぬ凡夫は聞くよりほかない。卽ち分別智的指示に從ふよりほかない。が、この指示、この內容はもともと無內容の體驗事實から生れたといふ、その本源のことを忘れずに聞きとめておきたい。親鸞も、他の多くの宗敎者のやうに、老婆心切を盡くして、饒舌を弄した、金剛王寶劍をふるはずに、よだれをやたらに垂らして見せた。禪はその嶮峻のところに自家の面目を示さうとしたが、親鸞は草裡に裩することのみをした。各〻その好むところに從ふ。悉くそれを容れて尙ほ廣きを覺ゆるところに、佛敎の特色がある。

畢竟するに、宗教の最後の幕は意志の世界である。知的文字で云ひ換へれば、直覺の意識にある。外的權威も、分別智的體系も、みな一たびは最後の世界に鎔けこまないと、肝腎のしめくくりがなくなる、龍を畫いて點睛を忘れたと同じい、すべてが生きてこぬ。親鸞の『歎異鈔』が生命に充ちてゐる所以はここにある。彼は叡山で仕込まれたから、『教行信證』を書いて學匠ぶりを發揮した。「愚禿」の彼にしては、少し行き方が違ふともいへる。然し「愚禿」のところに眞面目があつて、『教行信證』に爲人度生があると見てもよい。果然、後者は大學の講座を賑はすが、市井の「凡夫」仲間には、あつてもなくてもである。然し、眞面目の「愚禿」、「惣じてもて存知せざるなり」の親鸞では、誤解も出る。又、とりつく島もない。又、分別智の人間としては物足らぬ。ここにおいてか屎を拋ち屙を撒するの醜をも演じなくてはならぬ。要は善惡の二つ、「惣じてもて存知せざるなり」のところを十分に悟りぬいて、それから善惡を知り、本願を知り、淨土を知るといふことにならなくては、百の經典・御文も役に立たぬ。云ひ換へれば、思議の分別智に住して、而して不思議の佛智を窺ひうるだけの世界が開けねばならぬのである。宗教眞理の客觀的妥當性といふこともあるが、一應は聞いておいてもよい。然し、これはまだ對立の世界を豫想してのことだ、對立のまだ出來ない世界、內容も何も無い正覺そのものに、何の客觀的妥當性をか說かんとする。

「彌陀の五劫思惟の願を、よく〳〵案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」といふところに、宗教特有の個人主義がある。この個人主義の事實から無邊の大悲が生れる。何といつても、佛教は菩提樹下の正覺から生れたのだ。「天上天下唯我獨尊」の宗教である。知的には無內容であるが、經驗の事實としては、這箇不壞底のものがある。この事實からすべてが出發する。無內容であるといふことは、無力であり、無であるといふ意味ではない。「無義を義とす」で、ここに思議を超越した働きがある。昔、趙州和尚は「庭前の柏樹子」を喝破したことがある。これは有名

な話だ。これに對してその弟子の鐵觜覺といふ人は、法眼がこの話の有無をたづねたとき、「先師にこの話なし、先師を謗ずるなかれ」と主張した。我が國の關山國師は、これについて、又、「柏樹子の話に賊機あり」といつて、黄檗の隱元を驚倒した。ただ、この庭前の柏樹子、ここに永遠の事實、超論理の體驗がある。親鸞の信仰、彌陀の思惟もここから出發してゐるのではなからうか。

後記

『禪と日本文化』は昭和十五年九月、『續禪と日本文化』は同十七年十月に、共に岩波新書として岩波書店から刊行になつた。この兩書は一九三八年に大谷大學の The Eastern Buddhist Society から刊行になつた著者の *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* の全譯である。詳しくは兩書の譯者後記を參照されたい。『續禪と日本文化』の譯者後記に「別に英文「禪と空觀」といふ一章を加へて」といつてゐるその英文の一章は "Zen-consciousness and the Doctrine of Śūnyatā" である。

この英文の一九三八年版は後に著者によつて改訂になり、一九五九年に *Zen and Japanese Culture* と題されて、ニューヨーク Bollingen Foundation Inc. のボーリンゲン・シリーズの一册として Pantheon Books Inc. から刊行になり、ついで同年に同じものがロンドンの Routledge and Kegan Paul から刊行になつた。

本全集は新書版により、改めて舊・新兩方の原英文と譯文とを校合した。著者が新版において舊版を大きく改訂・加筆してゐる部分については、本文中に†★を以つて示した如くである（†★の意味は本文二十八頁を見られたい）。これ等の該當の部分については新たに譯出し、一括してそれぞれ篇末に註として掲げた。なほ新版において著者が云ひ廻し方を改め、別の術語に代へてゐるものについてはそれに從つて譯し、更に新書版の譯の妥當と思はれないものについてはこれをただしたが、それらの箇處は一一明示しなかつた。これらのすべての作業は、工藤澄子氏によつて

なされた。

『日本佛教』は昭和三十六年九月、春秋社から『鈴木大拙選集』追巻一として刊行になつた。選集版は同二十五年三月に、大谷出版社から刊行になつた（鈴木大拙著 楠恭譯）『日本佛教の底を流れるもの』の別版である。選集版で大谷出版社版が改題された所以は、同版に含まれてゐる附錄「妙好人淺原才市の歌一三〇首」が著者のものではなく、その編集も楠恭氏の手になつたものであつたことから、これを省き、選集としてのこの書の編成換へがなされたためである。

この選集版には、上記の省いたものに代へて、「正三禪の特色」、「日本人における生死觀の發展」、「『歎異鈔』を讀む」、「日本的靈性的なるもの」の四篇が加へられた。

本全集はこの編成換へになつた別版卽ち選集版を採つたが、但し「日本的靈性的なるもの」は、『よみがへる東洋』（本全集第二十一卷所收）に既に入つてゐるためにこれを除いた。收める所の八篇は次のやうな機關に發表になつたものである。このうち前五篇については、大谷出版社版は各篇末に譯者註として括弧し、

「日本佛教の底を流れるもの」（東京に於ける宗教懇話會講演、昭和二十四年三月）

「日本人の世界觀」（印度アリヤン・パス誌所載、昭和二十四年、同誌の日本譯許可を謝す。本稿は「日本人の考へ方」と改題して、昭和二十七年一月二十日發行『佛教文化』第八卷第一號に載る）

「佛教に於ける淨土教理の發達」（イースタン・ブデイスト「東方佛教徒」誌第三卷第四號、一九二五年一・二・三月號所載）

「學僧の見た眞宗」（イースタン・ブデイスト「東方佛教徒」誌第三卷第二號、一九二四年七・八・九月號所載）

「妙好人の眞宗」（昭和二十四年十月、眞宗大谷派宗務所から蓮如上人四百五十回忌記念出版として出された英文「眞宗要錄」中の一文）

と記してゐる。

後の三篇については、

「正三禪の特色」は、昭和二十三年八月刊の岩波文庫『驢鞍橋』の解説として書かれたものの一部で、解説の「三、正三禪の特色」の部分がこれに當る。

「日本人における生死觀の發展」は、昭和十八年十月有精堂出版部發行『日本精神と生死觀』所收の一篇。

『歎異鈔』を讀む」は、昭和三年二月發行、『大谷學報』に寄稿になつたものである。

前記の大谷出版社版に收められた五篇について斷つておかねばならぬことは、この版の「譯者序」に譯者の楠恭氏が「此處に鈴木大拙先生の舊著新著をとりまぜて五つ譯出した」とあることとである。

この五つのうち、原英文の論文名を明かにすることの出來る次の三篇、

"The Development of the Pure Land Doctrine in Buddhism"(佛教における淨土教理の發達)

"Sayings of a Modern Tariki Mystic"(學僧の見た眞宗)

"The Myokonin"(妙好人の眞宗)

は別として、初めの二つの「日本佛教の底を流れるもの」の原英文、「日本人の世界觀」が載つたといふ『アリヤン・パス』(*The Aryan Path*)誌を探索し得なかつたことである。前者は恐らく未定稿のものであつたと思はれるが、後者は發表になつたものであることを明記してをり、ついてはその所載誌を極力探索し、國内はもとよりアメリカの諸機關まで手を煩したが、所載を遂に確認出來なかつた。英文の著者の全集を刊行する機會までに、これを確認したい。

原英文を明かにすることの出來た三篇については、英文と譯文とを改めて照合し、嚴密を期した。このため譯者の諒解のもとに舊譯文に可成り手を加へたものがある。この作業については岡部和雄氏の協力を受けた。

「妙好人の眞宗」の載つた英文『眞宗要錄』とは、*A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism*(Shinshu Otaniha

Shumusho, Kyoto, 1949) のことである。

因に『日本佛教』所收の前記五篇の各篇末に、原文が英文であることと、その譯者名を擧げなかつたことは、上述のやうな理由で、統一したかたちでこれを明示することが出來なかつたためである。

(古田紹欽)

鈴木大拙全集 第十一巻　第十一回配本（全三十二巻）

一九七〇年五月 六日 第一刷発行
一九八一年八月二一日 第二刷発行

定価 三二〇〇円

著者 鈴木大拙（すずきだいせつ）

発行者 緑川亨

〒101 東京都千代田区一ツ橋二―五―五
発行所 株式会社 岩波書店
電話 〇三―二六五―四一一一
振替 東京 六―二六二四〇

印刷・大日本法令印刷 製本・三水舎